汉译经典

044

PSYCHOANALYSIS AND THE CURE OF SOULS

精神分析与灵魂治疗

〔瑞士〕卡尔·古斯塔夫·荣格 著　冯川 译

译林出版社



PSYCHOANALYSIS AND THE CURE OF SOULS



0182


ISBN 978-7-5447-2438-8
9 787544 724388 >

定价：28.80元

汉译经典

044

〔瑞士〕卡尔·古斯塔夫·荣格 著

冯川 译

精神分析与灵魂治疗

译林出版社

图书在版编目（CIP）数据

精神分析与灵魂治疗／（瑞士）荣格著；冯川译．—南京：译林出版社，2012.2
（汉译经典）
书名原文：Psychoanalysis and the Cure of Souls
ISBN 978-7-5447-2438-8

Ⅰ.①精… Ⅱ.①荣… ②冯… Ⅲ.①精神分析 Ⅳ.①B84-065

中国版本图书馆CIP数据核字（2011）第233968号

书　　名	**精神分析与灵魂治疗**
作　　者	〔瑞士〕卡尔·古斯塔夫·荣格
译　　者	冯　川
责任编辑	韩继坤
特约编辑	孙文栋
出版发行	凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社
集团地址	南京市湖南路1号A楼，邮编：210009
集团网址	http://www.ppm.cn
出版社地址	南京市湖南路1号A楼，邮编：210009
电子信箱	yilin@yilin.com
出版社网址	http://www.yilin.com
经　　销	凤凰出版传媒股份有限公司
印　　刷	三河市华润印刷有限公司
开　　本	640×960毫米　1/16
印　　张	18
字　　数	212千字
版　　次	2012年2月第1版　2012年2月第1次印刷
标准书号	ISBN 978-7-5447-2438-8
定　　价	28.80元

译林版图书若有印装错误可向承印厂调换

目 录

精神分析与灵魂治疗[①]

精神分析与神甫或牧师治疗灵魂，两者之间是什么关系并不容易回答，因为，它们关注的基本上是不同的事情。教士或牧师对灵魂的治疗是建立在基督教信仰告白基础上的宗教影响，精神分析却是一种医疗上的干预，一种旨在揭示和显露无意识心理内容，并将它们整合到自觉意识中去的心理技巧。不过，精神分析的这一定义仅仅适用于弗洛伊德的方法和我所使用的方法。在此意义上，阿德勒的方法并不是精神分析的方法，他的目标也并不是上面说到的目标。以意图而言，阿德勒的方法基本上是教育学的方法，它直接作用于自觉意识，而对无意识则几乎不加考虑。这实际是进一步发展了法国的“意志再教育”和杜波依斯（Dubois）的“心理矫形术”。阿德勒的教育学旨在使个人心理正常化进而能适应于集体心理，这与神甫或牧师对灵魂的治疗——其目标是灵魂的救赎和灵魂脱离世俗世界的尘网——在追求的目标上是截然不同的。在某些情况下，心理的正常化和对集体心理的适应在目标上甚至与基督教的理想处于相反的两极，因为基督教的目标恰恰是脱离这个世界、恭顺于上帝的意志和使个人获得拯救。阿德勒的方法与神甫或牧师对灵魂的治疗只有一个共同点，那就是它们都作用于人的自觉意识，并在这样做的时候，诉诸个人的意志和个人对自己的洞察。

然而弗洛伊德的精神分析一开始却既不诉诸个人的意志，也

① 荣格此文作于1928年，译者译自《荣格文集》，英文版，第11卷。(*The Collected Works of Jung*, vol.11, Routledge & Kegan Paul, Ltd. London.)——编者注

不诉诸个人对自己的洞察，而只是试图把无意识心理内容引导到表面，使之进入自觉意识，并藉此摧毁种种纷扰、种种症状的心理根源。因此，弗洛伊德不是试图通过对自觉意识的治疗，而是试图通过对症状的釜底抽薪来消除它们对外部适应的干扰。这就是精神分析技术的目标所在。

我和弗洛伊德的分歧始于对无意识内容的不同解释。显而易见的是，如果不根据某种程度的领悟或洞察，你就不可能把任何无意识的东西整合到意识中去。为了使无意识心理内容能够被意识理解和吸收，弗洛伊德提出了他著名的性欲理论，这种理论把分析中敞露出来的无意识心理内容设想为基本上是一些不能见容于自觉意识的性欲倾向（或别的不道德的欲望）。弗洛伊德这一观点建立在理性唯物主义的基础上，他的著作《一个幻觉的未来》为此提供了显而易见的证据。这种科学观在十九世纪后期特别流行。凭借这样的观点，不必花太大的力气就可以建立起对人类动物天性的影响深远的观点，因为道德的冲突与公众意见的冲突或与刑事法典的冲突都可以轻易避免。与此同时，弗洛伊德提到了“升华作用”，他把它理解为里比多在非性欲化形式中的运用。这里，我不可能对这一极其精致的提法展开批评；我将仅仅指出，并非一切来自无意识的东西都可以得到“升华”。

对任何一个或者由于脾性，或者由于哲学或宗教的原因而不能接受这一科学唯物主义观点的人来说，无意识内容在自觉意识中的实现始终是一个严峻的问题。所幸的是，一种本能的抵抗保护了我们，使我们不致陷入这个会使我们走得太远的意识。正是由于这种本能的抵抗，人才往往能够满足于一种温和而有节制的意识拓展。这一点特别明显地见于单纯而不复杂的神经症之中，或毋宁说特别明显地表现在那些性格比较单纯的人身上。而与此同时，那些心气很高的人所感受的痛苦却主要来自对知识的渴

望——这种渴望的强烈程度远远超过了本能产生的抵抗。他们希望看见，希望知道，希望理解。对于他们而言，弗洛伊德的解释所提供的答案就不能令人满意。而教会恩典的方式，特别是信托给天主教神甫的方式，就可能对他们的理解有所助益，因为这些形式和意义在创立之初便与无意识心理内容相适宜。这也就是为什么神父不仅要听信徒的告白，还要向他们提问的缘故。的确，向他们提问是他的一项职责。更进一步讲，他可以向他们询问那些本来只能讲给医生听的事情。考虑到由他来行使的恩典方式，教士的干预不能认为是超越了他的资格或能力，因为他同样也被授予了平息他引起风暴的权力。

然而对新教牧师来说，问题却并非这么简单。除了普通的祈祷和圣餐，他自己并不主持任何仪式，于是他不得不立足于道德，这就使从无意识中涌出的本能力量再一次面临受压抑的危险。任何圣事，不管其形式如何，其作用的发挥都像是一个用来接收无意识内容的容器。清教运动的仪式简化恰好剥夺了新教对无意识发生影响的手段，不管怎样，它使牧师不再具有天主教神甫具有的中保[①]性质，而这却正是灵魂所需要的。新教让个人自己对自己负起责任，让个人孤独地面对上帝，这既是新教的好处，又是它的危险所在。正是从这里，开始了内在的躁动和不安，这种躁动不安在几百年中产生了不下四百个新教支派——这一症状无可置疑地显示了个人主义的泛滥。

精神分析对无意识的敞露无疑具有极大的效果。与此同样，天主教告白的效果也是巨大的——尤其当它并不只是被动地听，同时也主动地进行干预的时候更是如此。有鉴于此，新教教会很久以来一直没设法恢复告白制度并使之成为牧者和羊群之间的教

① 中保（mediator），神学术语，指上帝在世俗世界的代理人。——译注

牧关系，这种做法就确实有些令人吃惊。不过，对新教牧师来说，并不存在返回这种原始天主教形式的必要——而这一点是完全正确的——因为这种返回是如此尖锐地与新教的性质相冲突。新教牧师在治疗灵魂的过程中正确地看到了自己生命的真正意义，于是很自然就开始寻找一种新的、能够使他进入教区信徒灵魂（而不是仅仅进入耳朵）的方式。在他们看来，分析心理学似乎提供了这把钥匙，因为他圣职的意义和目的并不完成于礼拜日的说教，这些说教虽然传到了听者的耳中，却很少深入到他们的内心，更难得触及他们的灵魂——触及这所有隐秘中最大的隐秘。灵魂的治疗只能在相互交谈的宁谧中进行，只能在无保留的信任这样一种健康的气氛中进行。灵魂必须作用于灵魂，通向最为内在的圣所之门必须设法打开。精神分析就拥有打开本来紧闭的心灵之门的钥匙。

然而，心灵之门的开启往往就像做一次外科手术。此时，手持手术刀的医生必须做好一切准备，才能对付切口切开那一瞬间发生的任何事情。同样，精神分析也会发现种种未曾料到的事情，而这些事情——例如潜在的心理病症以及诸如此类的东西——的确是令人不愉快的。尽管这些东西往往完全自动就冒了出来，那些因为自己的干预，在条件没有成熟的情况下就提前把它们释放出来的分析者却仍然会受到指责。事实上，只有具有渊博的精神病学知识及其特殊的技巧，从事心理分析的人，才不至于犯这样一种愚蠢的错误——因此，初入道的分析者最好经常与一位医生合作。

所幸的是，我刚才提到的意外事件实际上很少发生。然而精神分析敞露出来的问题却很难对付。它迫使病人不得不正视自己的人生，并由此而直面某些终极的、严峻的，迄今以来一直予以回避的问题。由于人的天性远非天真质朴，那暴露出来的事实通

常便足以解释病人为什么要竭力回避：因为他本能地感到他不可能就这些问题获得一个满意的答案。这样他当然就期望从分析者那里获得答案。而分析者此时却完全有权使某些重大问题得不到解答——这也是为了对病人有利。任何一个有理智的病人都不会期望从医生那里获得比医学帮助更多的帮助，然而他们却期望着从神职人员那里得到更多的帮助，也就是说，期望获得宗教问题的解决。

正如已经说过的那样，天主教教会手中拥有这样一些方式和手段，这些方式和手段从古老的时代起，就发挥着把心理中较为低下的本能力量吸收到宗教象征之中，并以这种方式将它们整合到精神的圣秩等级（hierarchy）中去的作用。新教牧师缺乏这些手段，因而当面对人性中那些不能用训诫、内省、良好意愿和英勇的自我惩罚等予以制服的心理事实时，他们便往往左右为难、束手无策。在新教中，善与恶是彼此对立、不可调和的。这里没有看得见的宽恕，遭到抛弃的个人孤独地留在他的罪中。而正像我们知道的那样，上帝仅仅宽恕我们自己已经战胜了的罪恶。这正是新教牧师在心理学意义上必然遇到的重大困难：他没有用来抓住心理生活中那些低下本能的方式。这也恰恰是精神分析敞露出来并需要获得解决的无意识冲突的难题。然而，立足于科学唯物主义的基础，医生是能以医学上的审慎来对待这一难题的。也就是说，他可以把病人身上的伦理问题视为他——作为一个医生——能力范围之外的事情。他有充分的理由以此作为退却的遁辞："很抱歉，对此你必须自己尽力而为。"然而新教牧师却不能以这种方式推卸其责任。他必须始终陪伴那在黑暗旅程中给他信任的灵魂。这里，精神分析的还原论立场对他几乎没有任何帮助，因为此时的任何进展都只能是一种建设而不是一种破坏。在严重的情况下，善意的建议和道德的劝诫也几乎没有什么裨益，因为

它们只会驱散黎明前的黑暗。正像东方一句智慧的格言所说的那样：为善胜于避恶。真正的智者也会扮演起乞丐、国王、罪犯的角色并对众神加以留意和思索。

对天主教神甫来说，运用精神分析中的某些要素要比新教牧师更为容易。后者面对的是更为艰难的任务。天主教教士不仅确实在历史上形成的告白、惩罚、赦免形式中拥有现成的教牧技巧，同时也还拥有大量显而易见的仪式化象征——这些象征充分满足了那些心地较为单纯、头脑较为简单的人的需要和他们那模模糊糊的激情。由于缺乏所有重要的仪式方式，新教牧师在更大的程度上需要一套心理学技术。我因此认为心理学兴趣在新教神职人员方面是完全合法甚至是完全必要的。他们可能侵犯了医学的领地，但这种侵犯却在医学对宗教和哲学的入侵中得到了平衡甚至不只是平衡。医生们的天真使他们相信他们有资格涉足哲学和宗教——就像他们以性症状和童年期愿望性幻想等名义对宗教过程作出的解释所证明的那样。在分析心理学中，医生和神职人员无疑是相互撞车，然而这一碰撞应该导向的却是相互之间的合作而非敌视。

由于缺乏仪式的方式，新教对灵魂的治疗（作为与天主教相反的治疗方式）便在一种“我—你”关系中发展为个人之间的讨论。它不可能像天主教能够做到的那样将移情（transference）这一基本问题转变为某种非个人的东西，相反却必须抱有信心地把它作为个人经验来作出应对。与无意识的任何深层接触都必然导致移情现象的发生，因此无论何时，只要新教牧师对无意识背景深入到一定的程度，他就必然会不仅在女性身上，同时也在男性身上引发出移情现象。这当然就以个人的方式涉及了自己，何况，他不可能像天主教教士能够做到或说必须做到的那样来转移这种感情，因为他并不拥有那种能够用来代替他自己的仪式形式。在

这样的情况下，他发现自己为了教民的精神福祉而陷入最具个人特色的参与之中。这种参与甚至比心理分析者还有过之而无不及，因为对心理分析者来说，病人灵魂的特殊拯救并不一定就是一件紧迫而重要的事情，在任何情况下，他都可以退缩到颇为合理的借口和遁辞中去。而新教牧师——虽然有一些紧张和尴尬——却出于更高的理由而放弃了这样的借口和托辞。由于这一缘故，他便置身于使自己卷入严重心理冲突的危险之中。而这种冲突，说得温和一点，却并不是牧师宁静偏狭的头脑所能感受到的。这一危险非同小可，但它却具有极大的好处，可以把有责任心的牧师拖入现实生活，并且与此同时，使他置身于早期教会体验过的苦难和忧患之中（参看保罗不得不为自己辩护并予以反驳的种种流言蜚语）。

牧师必须自己决定，他的社会身份、他的薪水和他对自己家庭的考虑，应在多大程度上限制他去执行治疗灵魂的危险使命。德尔图良（Tertullian）曾告诫他的学生，应该主动地去见识一下斗兽场——即使新教牧师认为这一忠告不值得听取，我也不会因此而看不起他们。须知真正建立在现代心理学基础上的教牧工作，可以轻而易举便使神职人员成为公众误解的牺牲品。社会身份的考虑和家庭方面的考虑虽然属于世俗的考虑，但却提醒牧师们应该更为明智——因为众所周知，世俗的孩子永远比天国的孩子更为明智。然而尽管如此，灵魂之眼却总是充满渴望地转向不考虑自己在这个世界上的得失，并且总是能够为了某种更高更好的东西而置一切于不顾的人。的确，孩子似的热情成就不了任何事情，只有凭借勇气——那从未离开过现实和可能的坚实大地的勇气——才能成就任何有更大价值的事情。

正是因为新教牧师仪式手段上的欠缺，才使得他与世界难以进一步接触。然而也是同一原因，才驱使他去做更大的冒险——

驱使他直奔火线。我希望新教牧师不会在这一任务面前显出胆怯。

所有有头脑的心理治疗者都会因为自己的努力能从神职人员的工作中得到支持和补充而感到高兴。的确，人的灵魂中的种种问题，如果由神职人员和医生从对立的立场去处理，无疑给双方都会带来可想而知的困难。然而也正是从这种相遇之中，双方都可望获得最能结出丰硕果实的挑战和刺激。

心理学与宗教[1]

一、无意识的自主性

由于特里讲座（Terry Lecture）的创办似乎意在让科学、哲学和其他人类知识领域的代表能够共同就永恒的宗教问题展开讨论，同时也由于耶鲁大学给了我极大的荣誉，让我来作1937年的这一届演讲，我认为我的任务将是阐明心理学——或说由我代表的医学心理学的那一特殊分支在宗教问题上究竟不得不做些什么和说些什么。既然宗教无疑是人类心灵一个最早和最具普遍性的表达方式，那么，显而易见的是，任何触及个人心理结构的心理学都不可避免地会注意到一个这样的事实，那就是：宗教不仅是一种社会历史现象，同时，对相当数量的人来说，它也是某种极受个人关注的东西。

尽管我往往被说成是哲学家，但实际上我始终是一个经验主义者，并且始终像一个经验主义者那样恪守着现象学的立场。我相信：如果一个人偶尔也在经验的积累和分类之外作一些思考，那么这并不与他科学的经验主义原则相冲突。而我甚至相信，没有思考也就不可能有所谓经验，因为“经验”乃是一个吸收和同化的过程，没有这一过程，就不可能有理解。正如我所表明的那样，我对心理现象的研究是站在科学的立场而非哲学的立场上。而既

[1] 荣格该演讲发表于1937年，译者译自《荣格文集》，英文版，第11卷。(*The Collected Works of Jung*,vol,11, Routledge & Kegan paul,Ltd.London.)——编者注

然宗教具有一个极其重要的心理学侧面，我对它的考察当然就采取了纯经验的角度。这就是说，我把自己限制在现象的观察上，而回避了任何形而上的或哲学的考虑。我并不否认这些考虑的实在性和有效性，但我不能声称自己有能力正确地运用它们。

我知道许多人都相信自己完全掌握了心理学，因为他们认为心理学并非别的什么，而就是他们对自己的认识。然而在我看来，心理学恐怕远不止是那么一点点东西。尽管它与哲学并没有多少交道，但却涉及大量的经验事实，而这些事实多半是一般人无法接触到的。我准备让你们多少看一看实用心理学处理宗教问题的方式。不言而喻，这一问题之大，所需要的远远不止是三次演讲，因为对具体细节作必要的交代必将耗费大量的时间和更多的解释。因此，我在第一讲中将对实用心理学和宗教问题作一介绍；在第二讲中则介绍一些足以证明无意识中存在着可靠的宗教功能的心理事实；第三讲则对涉及无意识心理过程的宗教象征作出解释。

由于我将提供的是一个颇不寻常的讨论，因此我不能假定我的听众对我所代表的心理学派别的方法和立场已十分熟悉。我要说明的是：这一立场完全是现象学的，也就是说，它所涉及的是现象、事件和经验。一句话，它涉及的仅仅是事实。它的真，是事实的真而不是判断的真。例如，当心理学谈到童贞女生育这一母题时，它所涉及的仅仅是事实上存在着这样一种观念，而并不涉及这一观念在任何其他意义上的真伪。这一观念的存在，本身就具有心理的真实性。一种观念如果仅仅发生在一个人身上，它的心理学上的存在乃是主观的。但如果它为一个社会所共有，它也就是客观的。

这种观点与自然科学的观点完全一样。心理学与观念和其他精神现象打交道的方式，就像动物学和不同的动物种类打交道一

样。大象之所以“真”，是由于它存在。大象既不是一个推论也不是一个陈述，更不是某个创造者的主观判断，它是一种现象。然而，我们却总是习惯于认为心理事件是主观任性的产物，甚至是某个发明者的发明，这样我们便几乎不可能摆脱把心理和心理内容视为自己的武断发明，视为想象和判断的虚幻产物的偏见。然而事实却是：某些观念存在于一切时代和所有地方，而且甚至还能不依赖任何迁徙和任何传统，就自发地把自己创造出来。它们不是个人蓄意造成的，而是“发生”在个人身上，甚至是把自己强加给个人的意识。这并不是柏拉图哲学，而是经验的心理学。

在谈到宗教的时候，我必须一开始就讲明我使用这个词的意思。宗教，正像这个拉丁词所指明的那样，是对鲁道夫·奥托（Rudolf Otto）恰当地名之为“圣秘”（the numinosum）的那种东西所作的细致观察，也就是说，它是一种充满活力的作用或效果，这种作用或效果不是由武断的意志行为所引发，相反，倒是它抓住并控制了人的主体。人往往只是它的牺牲品而不是它的创造者。无论其原因是什么，“圣秘”乃是主体在自己意志之外获得的一种体验。在任何情况下，宗教的教谕都总是把这种经验解释为由外在于个人的原因所引起。“圣秘”或者是某种可见之物的性质，或者是某种虽然不可见，但却在意识中引起了特殊改变的东西的影响。无论如何，这是一个一般的法则。

然而，当涉及宗教实践或宗教仪式的时候，却存在着一些例外的情形。许多仪式的举行仅仅是出于一个目的，那就是借助某些具有魔法性质的方式如祈祷（invocation）、念咒（incantation）、献祭（sacrifice）、坐禅（meditation）——或其他一些瑜伽实践，以及各种各样的自我折磨和自我惩罚，来制造一种“圣秘”的效果。不过，对客观外在的神圣之因的信仰却总是先于任何这样的演出。例如，天主教教会主持的种种圣事（sacraments）就是为了把圣

灵的祝福赐给信徒。但既然这一行动近似于以一种魔法的方式强使神圣的恩典显现，人们也就合乎逻辑地会认为：没有人能够在圣事仪式中迫使神恩显现，但既然它仍然出现了，那就说明圣礼是一种神圣的制度，如果不是得到上帝的支持，它也就根本不会由上帝使它成为这样。

在我看来，宗教是一种特殊的心态，这种心态的形成符合于religio一词的原始用法。religio意味着对某些充满活力的要素的细致而小心的体察。这些要素被想象为各种“力”（powers）——灵气、魔鬼、神祇、法则、观念、理想等。无论人以什么名称去称呼这些要素，它们在人眼中始终是一些强大、危险，有益得足以对之仔细体察的东西，或者始终是一些伟大、美丽，有意义得足以对之虔心崇拜和爱戴的东西。在日常的口头语言中，人们往往说那些热情专注于某一追求的人对自己的事业几乎是一种“宗教式的献身”。例如，威廉·詹姆斯（William James）就曾经说，通常，科学家并没有任何教义，但他们却具有“虔敬的气质”。

我希望说明的是：当我使用“宗教”这个词的时候，指的并不是宗教的教条。不过，任何宗教教条，最初却的确一方面建立在对“圣秘”的体验上，另一方面则建立在对πLσTLS的体验上——也就是说，建立在对某种具有圣秘性质的体验及其在意识中引起的变化的忠诚、信赖和相信之上。保罗改信基督教就是一个引人注目的例证。因此我们不妨说，“宗教”这个词是指已被“圣秘”体验改变了的意识的一种特有态度。

宗教教条是原初宗教体验的法典化的和教条化的形式，宗教体验的内容则已经在严格的和往往十分精致的思想结构中圣化和凝固。原初宗教体验的实践和重复已经成为一种仪式和一种不可改变的制度。这并不一定意味着这些仪式和制度已经是僵化的、无生命的东西。恰恰相反，在几千年的时间中，对数以千万的人

来说，在没有产生任何生机勃勃的需要来改变它们的情况下，它们很可能仍然是宗教体验的一种有效形式。尽管天主教教会往往被攻击为特别刻板和僵化，它仍然承认：教义是活生生的东西，它的形式因此也是能够改变和发展的。甚至教义的数目也并没有限定，而是可以随时间的进展而增加。宗教仪式的情况也同样如此。然而，所有的变化和发展却只能按照最初被体验到的那些事实并在此框架之内来决定，这就建立起一种特殊的教义内容和情感价值。新教显然使自己从传统的教义和法典化的仪式中获得了几乎是无限的解放，并且因此而分裂为不下400个教派。但即使是新教，也注定了仍然是基督教，并且只能在上帝在受难的基督身上给人以启示这样一种信仰框架内表现自己。这是一个有着确定内容的确定框架，它不可能与佛教或伊斯兰教的思想感情结合在一起，也不可能被它们所补充。然而无可置疑的是：不仅佛陀、穆罕默德、孔子、琐罗亚斯德是一种宗教现象，密特拉（Mithras）、阿提斯（Attis）、赛比利（Cybele）、摩尼（Mani）、赫尔墨斯（Hermes）以及许多别的外邦崇拜中的神祇也是一种宗教现象。如果心理学家采取的是科学的立场，他就不得不置每一种宗教教条要求把自己当成唯一永恒真理的做法于不顾。他不得不着眼于宗教问题的人性方面，因为他关注的乃是原初的宗教体验，而不是宗教教条从这些原初体验中制造出来的东西。

我是一个医生和一个精神疾患方面的专家，我的出发点不是宗教教条而是宗教的人（homo religiosus）——这种人关注并仔细观察那影响他和他的一般处境的种种因素。根据历史传统或人种学的知识来命名和定义这些因素是容易的，但要从心理学的角度做到这一点，不啻是一项异常艰辛的工作。我能为宗教问题作出的贡献完全来自我的实践经验——既是对我的病人的经验也是对那些我们所说的正常人的经验。由于我们对人的经验在很大程

度上依赖于我们和他们一起做的事情，我认为最好的介绍乃是首先至少让你们对我在我的职业工作中遵循的路线有一个一般的概念。

由于每一种神经症都关联着人最内在、最隐秘的生活，当一个病人不得不对最初使他陷入某种病态状况中去的所有那些环境因素和复杂条件作出完整的说明时，他便总是会出现某种迟疑和犹豫。但为什么他不能自由地谈论呢？为什么他会或者害怕，或者羞怯，或者拘谨呢？其原因就在于他在“仔细地观察”某些外部因素，正是这些外部因素共同构成了人们所说的公众意见或公认的受尊敬的东西。哪怕他完全信任他的医生并且不再在他面前感到害羞，他也不情愿（或甚至是害怕）向自己承认某些事情，就仿佛让自己意识到这些事情乃是一桩危险似的。人们通常感到害怕的事情都似乎十分强大，但在人身上有什么东西比他自己更强大呢？我们不应该忘记，每一种神经症都产生了一定数量的非道德化倾向。如果某人是神经症，他就已经丧失了对自己的信心。神经症是一种屈辱的失败，那些并非全然意识不到自己心理的人也是这样感觉的。但这种失败却是被某种“不真实”的东西所打败。医生也许早就向病人保证过他身上并没有什么问题，他也并没有患上真正的心脏病或真正的癌症，他的种种症状都是想象出来的。但病人越是相信自己患的是一种“想象出来的病”，自卑感就越是渗透他整个的人格。他会说：“如果我的症状是想象出来的，那么我是从哪里弄来这些混乱想象的呢？为什么我就应该忍受这些讨厌的东西呢？”当一个有理性的人几乎是哀求似地向你保证说他确实患了肠癌，而与此同时又以一种失望语气宣称他当然知道他的癌症完全是一种想象时，那种景象的确是可悲的。

关于心理的唯物主义概念在神经症案例中对我们恐怕无所助益。可惜灵魂并没有被赋予一个精致的躯体，因为那样的话，人

们至少可以说，这个会呼吸的躯体患上了一种虽然并不是真正的癌症但却仍然十分真实的疾病，其患病的情形就像那粗笨的物质躯体患上癌症时的方式一样。可惜，灵魂并不具备一个精致的躯体。因此医学对任何心理性质的东西产生了强烈的厌恶——要么躯体有病，要么根本没有任何病。如果医生不能证明躯体确实患了病，那只是由于目前的诊断技术还不能保证医生能够发现那无疑是器质性病变的真实性质之所在。

但实际上心理究竟是什么呢？唯物主义的意见把它说成纯粹是大脑中有机过程的副现象或副产物，任何心理的困扰因此也就一定是由于器官的、生理的失调。这些失调之所以没有被发现仅仅是因为我们目前的诊断方法还不充分。心理和大脑之间无可否认的联系确实增加了这种说法的分量，但却并不足以使之成为不可动摇的真理。在神经症病例中，我们并不知道在大脑的机体过程中是否出现了真正的干扰，而即使那里确实存在着内分泌障碍，也很难说那就是原因而不是结果。

另一方面，神经症的真正原因却无疑是心理的。不久之前，人们还很难想象机体的失调和生理的障碍能够在十分简单的心理学手段下获得缓解，但近年来医学却已经认识到存在着整整一类心身失调的疾病，在这些疾病中，病人的心理发挥着重要的作用。我的读者也许并不熟悉这些医学上的事实，那就让我举出一个癔病性发热的病例吧。这个病人的体温高达华氏 102 度，但通过心理病因的吐露，其发热在几分钟之内就被治愈。另一个病人的牛皮癣扩展到几乎遍布全身的地步，我告诉他，我认为自己并无能力治疗他的皮肤病，但我将全力关注他太多的心理冲突。在对他的心理困境作了 6 周的紧张分析和讨论之后，就像是未曾料到的附带结果一样，他的皮肤病几乎完全消失了。在另一病例中，病人刚刚由于结肠胀气做了一次手术，切除了 40 厘米的结肠，但

随之而来的却是再次明显地胀气。病人不顾一切地要求再做手术，外科医生虽然认为那是必要的，却拒绝再为他做第二次手术。可是，随着某些内在心理事实的发现，病人的结肠恢复了正常功能。

这些经验使人难以相信心理是子虚乌有的东西。人们很难再继续否认想象中的事实也是真正的事实。只不过，这些事实确实不在视野狭隘的人希望找到它们的地方。它们存在，但并不是以物质的形式存在。认为存在只能是物质的存在是一种荒谬的偏见。事实上，我们能够当即认识到的唯一存在乃是心理的存在。反过来，我们完全可以说，物质的存在纯粹是推论，因为我们对物质的感知仅仅是知觉到以感官为媒介的种种心理表象而已。

当我们忘了这一简单然而基本的事实时，我们无疑犯了一个极大的错误。甚至当一种神经症除了想象之外再无任何别的原因时，它也仍然是非常真实的东西。如果某人把我想象成他的大敌而杀了我，我将仅仅由于想象的缘故便死于非命，想象的存在是确实的，它很可能和物质的存在同样真实，同样有害，同样危险。我甚至相信心理的干扰比流行病和地震更为危险。中世纪的流行病如黑死病和天花，病死的人并没有 1914 年的意见分歧和俄国的某些政治“理想”杀死的人多。

心理尽管由于缺少一个外在的阿基米德点而不能领悟自己的存在形式，但它却仍然存在。实际上，它不仅确实存在，而且是唯一的存在。

那么，我们对患了想象的癌症的病人该说些什么呢？我将告诉他：“是的，朋友，你确实患了一种癌症式的病，你让一种致命的邪恶驻留在了自己身上。不过，它不会让你的躯体死亡，因为他只是你的想象。但它最后却会让你的灵魂死亡。它已经破坏和毒害了你与他人的关系，破坏和毒害了你的个人幸福，它还会继续长大，直到最后吞噬你的整个精神，使你最终不再是人，而仅

仅是一个恶性的破坏性肿瘤。”

我们的病人显然知道他并不是他那病态想象的创作者，尽管理论上他会同意他是他自己那些想象的所有者。如果某人患了真正的癌症，他绝不会认为自己应该对这种疾病负责，尽管事实上那癌确实长在他自己身上。然而一旦涉及的是心理，我们立刻就会感觉到一种责任，就仿佛我们是我们心理状况的制造者一样。这一偏见是最近才产生的。并非很久以前，甚至那些高度文明化的人也相信精神性的实体可以影响我们的头脑和情感。那时，精灵与鬼魂、男巫与女巫、魔鬼与天使，甚至还有诸神，都可以在人身上制造出某些心理的变化。从前的时代，一个认为自己患了癌症的人可能会对自己的这一想法有完全不同的感受。他可能会感到某人对他施了魔咒，或者，他是被魔鬼附体。他绝不会认为自己是这种幻想的制造者。

作为一种事实，我把这位病人的癌症视为一种自发性的生长，它起源于心理中并不等同于意识的那一部分。它仿佛是一种强行闯入意识中的自主形式。人们可以说意识是我们的心理存在，然而癌症却有独立于我们之外的它自己的存在。这一表述似乎完全概括了那些可以观察到的事实。如果我们对这一案例作语词联想实验，会立刻发现他并不是自己房子的主人，他的反应会延迟，会改变，会受到压抑或被自动闯入的东西所取代。有许多“刺激词”得不到来自自觉意图的回答。对之作出回答的将是某些自主的心理内容，而这些心理内容甚至是他自己也意识不到的。在我们这个案例中，我们肯定会发现这样一些回答，这些回答来自癌症这一想法的最深的情结。每当一个刺激词触及与这一潜在情结相关联的东西时，自觉的自我（the conscious ego）作出的反应就会受到来自这一情结的回答的干扰，或甚至被这一回答所取代。仿佛这情结是一个自主的存在，能够对自我意图进行干扰似的。的确，

所有这些情结都表现得就像一些拥有自己精神生活的继发人格或局部人格似的。

许多情结所以脱离于自觉意识，是因为自觉意识宁可通过压抑作用来摆脱它们，但是也有一些情结此前从来就没有进入过意识，因而也绝不可能受到武断的压抑。它们在意识之外成长，最终凭借其不可思议和坚定不移的信念与冲动闯入到意识中来。我们的病人即属于后一范畴。尽管他有文化、有头脑，他还是孤立无援地成了占有和主宰他的东西的牺牲品。面对自己这一病态想法的不可抗拒的魔力，他没有任何办法来帮助自己。这一病态的想法就像癌细胞一样在他体内增生，直到有一天终于显现出来并且从此以后就始终不可动摇。的确，只有在极少的间歇期他才能暂时摆脱这一想法。

这些病例的存在，有助于说明人为什么害怕意识到自己。帷幕之后也许真有什么东西——这一点谁也不可能知道——因此人宁可“认真地考虑和观察”处在自己意识之外的种种因素。大多数人对可能存在的无意识内容都有一种原始的“惊恐”。在所有天生的羞怯、耻辱和精明之下，存在着对“灵魂中未知的危险”的隐秘恐惧。人当然不愿意承认这一荒唐的恐惧，但他却应该意识到这种恐惧并不是没有正当理由的。相反，根据和理由可谓过于充分。我们永远也不能确定一种新思想会不会抓住我们或抓住我们的邻人。我们从现代和古代的历史中知道，这些思想往往是如此陌生，而且的确是如此古怪，以致简直就是对理性的侮辱和挑衅。从总是与这些思想联系在一起的吸引力和诱惑力中产生出一种狂热的沉迷，这种沉迷导致的结果是：所有持不同意见的人，不管他们是多么用心良苦和通情达理，都要么被活活烧死，要么被砍去头颅，要么以更为现代的方式用机关枪成群地杀死。我们甚至不能安慰自己说这些事仅仅属于遥远的过去，因为不幸的

是，它们不仅属于现在，而且似乎特别属于将来。“Homo homini lupus”（他人即狼）是悲哀而永恒的真言。人确实有足够的理由害怕那潜伏在无意识中的非个人力量。我们幸而意识不到这些力量，因为它们从未——或几乎是从未——出现在我们的个人关系和日常环境中。然而如果人们群集在一起成为民众，那一直潜伏和沉睡在每个人身上的兽性和魔鬼就会被释放出来。作为民众，人不知不觉便降低了自己的道德水准和智力水准——这一水准一直处于意识阈限之下，一旦被民众形式赋予活力，就随时随地都会爆发出来。

在我看来，把人的心理视为纯个人的事情从而完全从个人的角度去对之作出解释，乃是一个致命的错误。这样一种解释只能运用到个人的日常兴趣和人际关系中去，而一旦出现某些微小的麻烦，一旦出现某些未曾料到和异乎寻常的事件，本能中完全陌生的和不同寻常的力量就立刻会召唤出来。我们不可能继续用个人动机来解释这些力量，毋宁说，它们倒更可以与某些原始事件如日食时发生的恐慌之类相比拟。把今天在俄国爆发出来的杀戮冲动解释为个人的父亲情结，这在我看来是极不充分的。

由集体力量的汹涌所导致的性格变化是令人惊奇的。一个温和而通情达理的人可以变成一个疯狂而野蛮的野兽。人们往往容易把这归咎于外部环境，然而任何从我们身上爆发出来的东西，都不可能事先并不存在于我们身上。事实上我们一直生活在火山的边缘，而且，就我所知，并没有任何方法可以保护我们，使我们不致被随时可能的火山爆发所毁灭。向理性和常识发出呼吁的确是一件好事，然而如果你只有一所精神病院来接纳发了疯的民众，你又能做些什么呢？疯子和暴民并没有太大的区别，因为他们都是被非个人的、压倒一切的力量所驱使。

事实上，只要患上任何一种神经症，就立刻可以咒语般地召

唤出不能以理性手段去对付的力量。我们的癌症病例清楚地显示，人的理性和智力在对付最为明显的无稽之谈时是多么无能为力。我总是告诫我的病人，把这种明显荒谬却又不可战胜的无稽之谈视为他们尚未理解的力量和意义的表现。经验使我明白：认真对待这些事情并为它们寻得适当的解释，乃是更为有效的方式。然而，一种解释只有当它能够制造出一种与病态效果相伯仲的假说时才是有效的。实际上，我们的病人面对的力量和暗示已经超过了他的自觉意识能够拿来与之抗衡的东西。在这一危险的情境中，让他相信他以某种不可理解的方式站在他的症状的后台隐秘地制造和支撑着他的症状，就只能是一个错误的策略。这样的暗示立刻就会使他的战斗精神瘫痪，而他也就会失去道德意识和道德力量。更好的办法倒是使他懂得：他的情结是与他的意识人格相对抗的自发力量。何况，这种解释与将其还原为个人动机的解释相比，也更符合实际的情况。个人动机的确存在，但并不是由他的意志所造成，而仅仅是外来地发生在他的身上。

在古代巴比伦史诗中，当吉尔伽美什（Gilgamesh）的傲慢和自负导致他对诸神的蔑视时，诸神便创造出一个其力量可以与吉尔伽美什匹敌的人来检验这位英雄的抱负。同样的事情也发生在我们的病人身上：他是一位思想家，总是靠智力和理性来对世界作出安排。他的野心至少铸造了他个人的命运。他把一切都强行置于理性不可动摇的法则之下，而自然却不知在什么地方逃脱了他的掌控，并且带着复仇的愿望卷土重来，使他蒙受无法予以打击的无稽之谈，使他产生患了癌症的致命想法。这正是无意识的聪明手法，它用这种手法使他感觉到自己仍是他的主人。这是最坏的打击，是他所有的理性主义理想和他全能的意志力量最难以应付的打击。这样一种情形只能发生在由于自己的自负而惯于滥用其理性和智力的人身上。

然而，吉尔伽美什逃脱了诸神的报复。他做了一些梦，这些梦向他发出警告，引起了他的注意。这些梦向他显示，他如何才能战胜自己的敌人。而我们的病人，生活在一个诸神早已被消灭得干干净净或至少是变得声名狼藉的时代，虽然同样也有这样的梦，却不会去聆听它给我们的启示。毕竟，一个有头脑有教养的人，怎么能迷信到把梦如此当真的地步呢？当然，对梦的普遍偏见不过是一种症状，在这种症状后面，对人的心理的低估实际上更为严重。科学与技术的惊人发展，也使人变得惊人的缺乏智慧和内省。不错，我们的宗教说到过灵魂的不朽，但对于人的心理却几乎没有说过什么好话；如果没有神圣的恩典，那么人心注定了只能沦入永恒的诅咒和朽坏。这两个重要的因素在很大程度上应该对心理受到的普遍低估负责，但事情当然并不完全如此，远比这更为古老的是原始人对任何与无意识毗邻的东西的恐惧和厌恶。

意识在其发端之初必定是非常危险的东西。在较为原始的社会中我们至今仍能看到意识是多么容易得而复失。“灵魂的危险”之一就是灵魂的丧失。当心理的一部分重新沦为无意识时，所发生的情形就是如此。另一个例子是“发狂”（running amok），它相当于德国英雄神话中的“发疯”（going berserk）。这或多或少都属于失神状态（trance-state），往往伴随着破坏性的社会效果。甚至一种相当普遍的情绪也可以导致意识的丧失。原始人因此培养出种种精致的礼貌，如：压低了声音说话、放下手中的武器、四肢匍匐于地、磕头、出示手掌。甚至我们今天的礼节方式也仍然显示出对心理中可能存在的危险的“宗教式”考虑。我们巫术般地彼此祝愿，以便向命运讨好。我们相信与人握手时，左手不应该放在衣袋里或放在身后。如果你希望特别地讨好别人，你总是用双手与人握手。在极有权势的人面前，我们总是摘掉帽子，露出头来向他鞠躬。我们把我们的头不受保护地交出来是为了讨

好那拥有权势的人，因为他很可能突然被无意识中不可驾驭的暴力倾向俘获而突然失去理智。例如，在战争舞中，原始人就甚至可以兴奋到流血的地步。

原始人的生活充满了对潜伏在心理中的危险的不断关注，用来减少这种危险的手段是多种多样的。禁地的建立是这一事实的外在表现，而无数的“特布”（taboo）则标划出异常谨慎和细心观察到的心理领域。有一次我犯了一个可怕的错误。那时我正和生活在东非埃尔贡山南坡的一个部落在一起。我想询问我在树林中经常发现的“鬼屋”（ghost-houses）的情况，闲谈中，我提到了 selelteni（“鬼”）这个词，立刻，所有的人都沉默不语，并且表现出痛苦和惶恐。他们的目光都从我脸上移开，因为我大声说出了那个只能低声说出的词，因而有可能招来最危险的后果。我不得不转换话题使这次谈话能够继续下去。这些人向我保证说他们从来不做梦，做梦是酋长和巫医的特权。于是那位巫医向我承认说，他也已经不再做梦了，因为他们现在有了地区长官。“自从英国人来到这个国家，我们就再也没有什么梦了。”他对我说，“地区长官知道所有与战争和疾病有关的事情，他也知道我们应该去什么地方生活。”这一奇怪的说法揭示出这样一个事实：从前，梦是最高的政治向导，它是 Mungu（上帝）的声音。因此，普通人要是说自己做了梦，就是一件很不明智的事情。

梦是那位“未知者”的声音，它总是以新的阴谋、新的危险、新的牺牲和战争以及别的麻烦事情来发出恫吓。一个非洲黑人有一次梦见他的敌人俘虏了他，把他放在火里烧。第二天，他召集他的亲戚，要求他们把他放在火里烧。他们同意了他的要求，而且如此尽心尽力地把他的双脚捆在一起放进火中。他的脚当然残

废了，但他却逃脱了他的敌人可能给他带来的灾祸。[1]

有一些巫术仪式，它们的存在就是为了建立起一个屏障，以防范无意识中那突如其来的危险倾向。梦被视为神圣的声音，视为神派来传达消息的信使，同时又被视为种种麻烦层出不穷的渊薮——这一奇怪的事实，丝毫也没有使原始人变得心神不宁。从希伯来先知的心理中，也可以明显地看到这一原始思维的残余。[2]当然，在倾听这些声音的时候他们往往有所迟疑，而我们也不得不承认，对一个像何西阿这样虔诚的人来说，为了服从上帝的命令就必须娶一个淫妇，这确实也是颇为艰难的事情。[3]人文曙光出现以来，一个明显的倾向就是通过确定的形式和律法来限制这一武断的、势力强大的影响。这一过程持续和贯穿了整个历史，表现为层出不穷的仪式、制度和信仰。在最近两千年中，基督教教会接管了这一功能，开始在这种影响和人之间起媒介和保护作用。人们并不否认，在中世纪教会的著作中，神圣的启示可能发生在梦中，然而这一观点却并没有受到鼓励，教会始终保留着决定某种启示是否应视为真实的权力。尽管教会也承认某些梦是上帝送来的，它们可能含有某种直接的启示，但总地说来教会并不倾向对梦作认真关注，甚至还反对这样做。因此，至少从这种观点看，最近几百年来精神态度的改变，并不是完全不受教会欢迎的，因为这种改变确实有效地阻挡了早期的内省心态，不赞成对梦和内心体验作严肃认真的考虑。

新教运动推倒了教会精心建立的众多壁垒，但它很快就体会到个人启示可能产生的分裂效果。教条的樊篱一旦被拆除，仪式

---

① 见 Levy-bruhl：*How Natives Think* 及 *Primitive Mentality*，ch.3 “Dreams”.

②见：Haeusserm-ann：*Wortempfang und Symbol in der Alttestamentlichen Prophetie.*

③ 参看《旧约·何西阿书》第一章。——译注

一旦失去其权威性，人就直接面对自己的内心体验而得不到教义和仪式的保护与指引，而这种保护与指引却不仅是基督教的精髓，同时也是异教宗教经验的精髓。新教基本上失去了传统基督教所拥有的庇护，如：圣祭、忏悔，很大一部分礼拜仪文以及祭司职掌的代赎功能等等。

我必须指出，以上说法并不是一种价值判断，也并不打算成为这样的判断。我所陈述的仅仅是事实。不管怎样，新教强化了《圣经》的权威并用它取代了教会的权威。然而正像历史业已表明的那样，人们是可以用多种方式诠释一段特定的圣经经文的。同样，对《新约》所作的科学批评也并不有助于增加人们对神圣经典的信仰。在所谓科学启蒙的影响下，大量受过教育的人要么离开了教会，要么对它漠不关心。如果这些人全都是索然无味的理性主义者或神经质的知识分子，这样的损失倒并不值得遗憾。然而他们中许多人却是有宗教信仰的人，他们只是不能同意现行的信仰方式而已。如果不是这样，人们就很难解释布克曼运动[①]对或多或少受过教育的新教阶层产生的可观影响。那些背弃了教会的天主教教徒往往或隐或显地向无神论者倾斜，而新教徒则一有可能便成为教派分裂运动的追随者。天主教教会的绝对主义倾向似乎产生出一种同样绝对的否定精神，而新教的相对主义倾向却能容忍信仰的多样性。

人们也许会认为我离题太远地谈起了基督教的历史，而本来目的却只是为了说明一般人对梦和内心体验所存的偏见。其实，我所说的这一切，乃是我与我的癌症病人的谈话的一部分。我告诉他，最好认真地对待他的强迫观念而不要把它贬斥为病态的无稽之谈。不过，要认真对待它，就意味着要承认这样一种诊断，

① 由美国牧师布克曼发起的道德重整运动。——译注

即在那确实存在的心理中，出现了一种类似癌肿的问题。我的病人肯定会问：“那么这正在生长的东西究竟是什么呢？”我的回答是：“我不知道。”而我也确实不知道。尽管正像我前面提到的那样，它无疑是某种不自觉的补偿，但对于它的内容、性质和特征，我们却全然无知。它是无意识的自发显现，而这所说的无意识却建立在意识无法发现的那些心理内容上。

我的病人于是好奇地想要知道我将借助什么方式到达那成为病根的心理内容。冒着使他大受惊吓的危险，我告诉他，他的梦将为我们提供所有那些必要的消息。我们将把这些消息看成是出自一个有头脑、有目的、有人格的来源。这当然是一个大胆的假说，同时也当然是一种冒险，因为我们是在把极度的信任放在一个不受信任的东西即放在心理之上，而它的存在却至今仍受到不少心理学家和哲学家们的否认。当我向一位知名的人类学家说明我的方法时，他的评论颇为典型：“这一切确实非常有趣，然而却十分危险。”是的，我承认这很危险，其危险程度并不亚于神经症。如果你想治疗神经症，你就不得不冒某种危险。去做某种事情却又无须冒险是不会有什么效果的，对此我们知道得相当清楚：对癌肿做外科手术同样是一种冒险，然而这样的手术还是得做。为了更便于理解，我总是情不自禁地要病人把心理想象为一个微妙精致的肉体，在这个肉体中是可以长出肿瘤来的。普遍的偏见要么把心理视为无法想象的、比空气还要虚无缥缈的东西，要么认为它或多或少是一个由逻辑和概念组成的知识体系。这种偏见是如此巨大，以致今天人们如果意识不到一定的心理内容，就会认为这些心理内容根本不存在。人们不相信在意识之外还有某种心理功能，他们把梦视为荒谬的东西。在这样的情形下，我的建议只能引起广泛质疑，而我也的确听闻过世上所有用来反对梦这一影影绰绰的幽灵的说法。

然而，在没有进行深入分析的情况下，我们从梦中发现的同一些冲突和情结，却在联想测验中证明了它们的存在。更有甚者，这些情结还构成了确实存在的神经症的有机组成部分。因此，我们有理由相信，梦至少能像联想测验一样为我们提供有关神经症内容的信息。事实上，它给我们提供的信息比联想测验提供的还要多。神经症症状就像冒出地面的芽，然而植物的主要部分却是在地下发展的块茎。这地下的块茎就是神经症的内容，它是情结、症状和梦的母体。我们有一切理由相信，梦恰恰反映了这一隐蔽的心理过程。如果我们到达了那里，我们也就到达了神经症的病“根”。

既然我的目的并不是要在这里深入说明神经症的心理病理，我就建议用另一个病例来说明梦怎样揭示了心理中未知的事实，以及这些事实究竟是些什么东西。做梦的人也是一位知识分子，既有学识又有头脑，他患了神经症并打算从我这里寻求帮助，因为他感到他的神经症已变得具有巨大的力量，正缓慢而无疑地从下面破坏着他的元气。幸好，他的知识结构还没有遭到破坏，他还能自由地运用他很高的智力，因此我给他安排的任务是观察和记录他做过的梦。我并没有对这些梦作出解释，只是在此后很久，我们才开始着手分析它们。因此我将要叙述的这些梦并没有受到任何篡改，它们再现了心理事件那未受任何影响的自然序列。病人从未读过任何心理学读物，更不用说任何分析心理学方面的著作。

由于这一连续的系列共由400多个梦组成，我当然不可能在这里传达所有这些材料给人造成的印象；不过，我在别处却发表

了从中选择出来的74个包含着特定宗教关注母题的梦。[1]这里，需要指出的是，梦者只是所受的教育是天主教教育，自己却并不是一个虔诚的天主教徒，他对宗教问题也并不感兴趣。他属于那种具有科学头脑的知识分子，如果有谁把任何种类的宗教观点强加给他，他只会感到惊诧和迷惘。一个这样的个案也许是极有价值的，只要我们确实没有弄错某些梦所具有的宗教性质。如果谁仅仅强调自觉意识，并不相信无意识的独立存在，那么弄清这些梦究竟是否从自觉意识的内容中获得了自己材料，也是一件颇有意义的事情。而如果事实确实支持无意识假说，那么也就可以把梦作为可能的资料用来说明无意识中的宗教倾向。

我们不能期待梦用我们知道的方式来言说宗教。然而400个梦中，却有两个梦明显地涉及宗教。我把梦者本人的记录公布在下面：

> 所有的房子都有某种剧场的气氛，都有舞台场面和布景。有人提到过萧伯纳的名字。演出被设想为发生在遥远的未来。背景上有一个用英文和德文两种文字写成的公告：
>
> 尽管这里引用的梦在那篇文章中已经提到，然而对它们的考察却是从不同的角度。梦有许多不同的侧面，因而也可以从不同的角度来研究。
>
> 这是宇宙的天主教教堂。
>
> 这是主的教堂。
>
> 所有感到自己是主的工具的人可以进来。

---

[1] 见《个性化过程的梦象征》。尽管这里引用的梦在那篇文章中已经提到，然而对它们的考察却是从不同的角度。梦有许多不同的侧面，因而也可以从不同的角度来研究。

在这下面又用较小的字体印着："此教会由耶稣和保罗创建。"就像商业公司宣传其悠久历史的广告。我对我的朋友说："过来呀，过来看看这个。"他回答说："我不明白为什么当人们感到自己有宗教感的时候，就非得那么多人聚集在一起。"我回答说："作为新教徒，你永远也不会理解。"一位妇女点头表示赞同。然后我看见教堂墙上有一个宣言似的东西。上面写道：

信徒们！
当你们感到自己是在全能的主之中时，不要直接向他说话。主是言词所不能达到的。我们也郑重告诫你们不要沉溺于任何有关主的性质的讨论。这是徒劳无益的，因为一切重要的、有价值的东西都是不可言传的。

（署名）教皇 ××× （名字很难读）

于是我们走了进去。里面类似于清真寺，又特别像圣索菲亚大堂[①]——没有座位，空间感很强；没有圣像，只有框在墙上作装饰的经文，就像圣索菲亚大堂里的《古兰经》文本那样。其中一段经文写道："不要谄谀你的恩人。"刚才点头赞同的女人流着泪哭着说："那就什么也不剩了！"我回答说："我认为这完全正确！"但她消逝不见了。一开始，我面对柱子站着，什么也看不见。后来我改变了位置，看见很多人挤在一起。我并不是他们

① 索菲亚大堂（Hagia Sophia），拜占庭帝国宫廷教堂，位于今土耳其伊斯坦布尔。——译注

中的一员，独自站在一边。然而他们非常清晰，因此我看得见他们的脸。他们众口一词地说："我们承认我们是在主的力量里。天国就在我们心中。"他们极其庄严地重复了三遍。后来风琴开始伴奏，他们齐声唱起巴赫的一首赋格曲。但原来的曲谱被遗忘了，许多地方他们只是花腔式地唱着，后来却不断重复着这样的歌词："此外的一切都不过是纸。"（这意味着它不会我给留下生动的印象。）合唱渐渐消逝，仪式中温暖舒适的那一部分开始了。它极像学生们的晚会。所有的人都兴高采烈、平易可亲。我们到处走动，彼此交谈，彼此问候，不断有人给我们供应酒（它来自一所教会学院）和其他使人兴奋的东西。教会的健康标准是喝醉，仿佛为了表示每个人在这种不断高涨的成员情谊中的愉快，喇叭响亮地奏起了反复重叠的爵士旋律"查尔斯也和我们在一起"。一位神职人员向我解释说："这些显得有点粗俗的娱乐是受到官方赞同和允许的。我们必须稍微适应一下美国方式。和庞大的人群聚集在一起时这种情形是难免的。然而我们决定性的反禁欲倾向，却使我们在原则上不同于美国的各个教派。"这时我在一种极大的轻松感中醒了过来。

正像你们知道的那样，有许多著作都对梦这种现象作过论述，然而却几乎都没有涉及梦的心理。这显然由于对梦作心理学的解释是极其棘手和冒险的事情。弗洛伊德作了大胆的尝试，试图凭借他从心理病理领域中获得的观点对错综复杂的梦心理予以阐明。我虽然佩服他的勇气，却既不能同意他的方法，也不能同意他的结论。他把梦说成纯然是一个面具，在这一面具的后面，有

某种东西被精心地隐藏着。毫无疑问，神经症确实隐藏着某些不受欢迎的东西，正像正常人也同样有某种隐藏一样。然而这一点是否适用于梦这种普遍的、世界范围的现象，却是一个极其严肃的问题。我怀疑我们究竟能否假定梦是另一种东西而并非它显现给我们的那样。我宁愿引用另一犹太权威《塔木德》[①]的话说："梦即其解释。"也就是说，我把梦看做它本来的样子。梦是如此复杂和难以理解，我不敢贸然对它那可能的诡诈作出任何假定。梦是自然而然的，我们没有任何理由去设想它是一种想把我们引入歧途的人为伎俩。梦的发生是在意识和意志都极大地停止了它们功能的时候；它似乎是自然的产物，可以同样发生在那些没有患神经症的人身上。何况，我们对梦的心理过程所知甚少，因而在把完全不同于梦本身的种种因素用来解释梦的时候，就必须格外地小心谨慎。

尽管有这些理由，我还是认为我们的梦确实是宗教性的言说并且意欲成为这样的言说。梦具有连贯的、精心设计出来的结构，它揭示出某种逻辑、某种意图，也就是说，它具有一种有意义的动机，这种动机直接地表现为梦的内容。

此梦的第一部分是一个颇受天主教教会欢迎的陈述。新教的某些观点——宗教仅仅是个人的体验——在梦中是不受鼓励的。梦的第二部分较为怪诞，它说到教会对决定性的世界性立场的适应，结尾则是赞成反禁欲倾向的陈述，而这种倾向是不可能从真正的教会那里得到支持的。尽管如此，梦中那位反禁欲主义的牧师却把这作为一种原则。灵性化与精神的升华是基督教的基本原则，对任何与之相反的原则的坚持，都不啻是渎神的异端邪说。基督教从来就不是世界性的，它也从来没有赞同地看待过美酒美

① 《塔木德》是注释和讲解犹太教律法的著作，在犹太教传统中的地位仅次于《旧约》。——译注

食。更可怀疑的是，把爵士乐引进礼拜仪式真的有特别的可取之处吗？那些"兴高采烈、平易可亲"的人以一种多少有些伊壁鸠鲁主义的风格在那里逍遥自在地彼此交谈，倒使人们想起那颇不合当代基督徒口味的古代哲学理想。而在第一和第二部分，人群和民众都受到了强调。

因此，在梦中，天主教教会尽管受到极高的推崇，却表现为与陌生的异教观点结合在一起，而这种异教的观点是与基本的基督教态度互不调和的。这种不可调和性并没有出现在梦中，它被"温暖舒适"的气氛掩盖了。在这种气氛中，危险的对立被弄得模糊而含混。新教关于个人与上帝关系的思想，被淹没在了群众性组织和与之相应的集体宗教感中。对群众性场面的坚持和对异教理想的暗示值得注意地与今天实际发生在欧洲的事情相对应。人们都对现代德国的异教倾向感到吃惊，因为没有人知道应如何解释尼采的狄俄尼索斯体验。尼采不过是千百万那时尚未出世的德国人中的一个，从这些德国人的无意识中，狄俄尼索斯的条顿兄弟——沃丁（Wotan）——最终在世界大战中诞生出来。我从我那时治疗过的德国病人的梦中，便清楚地看到沃丁式的革命即将来临。在发表与1918年的一篇文章中，我指出过这种从德国人身上体现出来的新的趋势。[1]这些德国人压根儿不是那些研究过《查拉图斯特拉如是说》的人，而且显然，这些复活了异教用羊作献祭牺牲的年轻人，也根本不知道尼采的任何体验。这也就是他们何以把他们的上帝叫做沃丁而不是狄俄尼索斯的缘故。在尼采的传记中你会发现无可辩驳的证据，证明按照他最初的意思上帝就是沃丁。然而，作为语言学家和由于生活在19世纪70和80年代，他把他叫做了狄俄尼索斯。从比较的观点看，这两位神

① 见《无意识的作用》。

祇的确有许多共同之处。

在我的病人的梦中，显然并没有对集体情感、群众性宗教和随处可见的异教倾向的反对，唯一的例外是那位新教朋友，但他却很快就归于沉默。一个值得注意的奇怪事件是那位不认识的女性，她一开始是支持对天主教的颂扬的，后来却突然流着泪说："这样一来就什么也不剩了。"此后便一去不返地消逝了。

这女人是谁？对梦者来说，她是一个模糊不清、素不相识的人，然而在梦者做这个梦的时候，她作为一个"不认识的女人"已经和梦者十分熟悉，并且频繁地出现在他此前做过的梦中。

由于这个形象在男人的梦中扮演着重要的角色，它被冠以了一个技术上的名称——"阿尼玛"(anima)，其所涉及的是这样一个事实：从遥远而无法记忆的时代起，人类就在自己的神话中表达过这样一种思想——男人和女人是共存于同一躯体中的。这样一种心理直觉往往以神圣对称的形式，或以创造者身上具有雌雄同体性这一观念形式外射出来。爱德华·麦特兰（Edward Maitland），安娜·金斯福德（Anna Kingsford）的传记作者，在我们今天这样的时代也讲述了对神的双性性质的内在体验。此外还有赫耳墨斯哲学（Hermetic philosophy）中所说的双性人，即那位"尽管显现为男性，却始终内在地携带着隐于体内的夏娃或妻子"的 the homo Adamicus（亚当式的人）。

阿尼玛可以假定为男人体内少量的女性基因的心理表象，这之所以显得可能，是因为在女性的无意识中就找不到同样的形象。不过，那里也有一个相应的形象在扮演着同等的角色，但这却不是一个女人的形象而是一个男人的形象。女人心中的这一男性形象被称之为"阿尼姆斯"，这两个形象最典型的外在显现之一，就是那很久以来就被称之为 animosity（憎怨）的东西。阿尼玛导致种种混乱的心情，阿尼姆斯则产生出恼怒的絮叨和不可理喻的

见解。两者都是频繁出现的梦中形象。它们总是把无意识予以人格化并赋予它不能取得一致和容易形成冲突的性格。无意识本身并没有这样的否定性特征。这些否定性特征的出现，只是当无意识被这些形象人格化了的时候，只是当它们开始对意识发生影响的时候。由于仅仅是一些局部的人格，它们具有的性格便要么是一个低劣的女人的性格，要么是一个低劣的男人的性格——由此便形成它们那令人恼怒的影响。一个体验到这种影响的男人会处在一些无法估计的心情中，而一个体验到这种影响的女人则会喋喋不休地制造出毫不切题的争执。

阿尼玛的否定性反应出现在教堂梦中，显示出梦者女性的一面——他的无意识——与他的自觉态度不一致。这种不一致开始于墙上的经文："不要谄谀你的恩人。"梦者是同意这种说法的。经文的意思似乎也没有什么不好，因此人们不明白那女人何以会对它感到如此绝望。由于没有对这一秘密作进一步的深入研究，我们目前只能满足于这样一种说法：在这个梦里有一种冲突，一个非常重要的少数派在作了给人印象深刻的抗议后离开了舞台，不再对所发生的一切予以关注。

于是，我们从这个梦中得悉：梦者心灵中的无意识功能在天主教和异教的"纵情欢乐"之间制造出了一种相当平庸的妥协。外在地看，这一不自觉的产物并不是在表达一种凝固的观点或一种明确的意见，毋宁说，它只是一种反思活动的戏剧性展示。我们或许可以对它作下面这样的表述："现在这种宗教怎么样？你是一个天主教徒，难道不是吗？那不是挺好的吗？但是禁欲主义——好吧，好吧，甚至教会也不得不稍微适应一点电影、收音机、精神上的午茶以及所有那些东西——为什么就不能来点儿教会的酒，来点儿快乐的朋友？"然而，由于某种隐秘的理由，这个难以相处的神秘女人——她在先前的许多梦中已经频频出现——

却似乎对此深感失望并弃而不顾。

我必须承认，我发现自己与这位阿尼玛有同样的感觉。这样的调和显然太廉价太肤浅了，然而这却正是梦者的特点——同样也是许多人的特点。对这些人来说，宗教并不特别重要。就我的病人而言，宗教并不是他特别关注的东西，而他也从未想过它会以任何方式引起他的关注。然而他却因为一种非常惊扰的体验而到我这里来寻求帮助。作为一个高度理性的知识分子，他发现，在与他所患的神经症及其具有的非道德化力量遭遇时，他的自觉心态和他的哲学完全背叛了他。他从自己的世界观中找不到任何可以帮助他，使他对自己有足够的控制和驾驭的力量。他因而深深陷入这样一种处境，就像一个人迄今以来一直珍爱着某些信念和理想，而现在却遭到这些信念和理想的抛弃时那样。一个人要是处在这样的境遇中，那么他试图返回自己童年时代接受的宗教，并希望从中发现某些对自己有帮助的东西，在我看来就丝毫不是什么不同寻常的事情。然而，这种试图重新复活其早年宗教信仰的做法却并不是出自自觉的决定，病人仅仅是梦见了它，也就是说，是他的无意识对他的宗教作了一种奇特的表述。这就仿佛是灵与肉——这基督教意识中的两大永恒敌人——在这样一种奇特的形式中彼此达成了和解。属灵性和世俗性共同结合成这一未曾料想到的和睦，其效果多少有一些怪诞并具有一定的喜剧性。灵性不可通融的严厉似乎被散发着美酒和玫瑰香味的古代欢乐所破坏。在所有的事件中，梦都描绘出这样一种精神和世俗的气氛，这种气氛钝化了道德冲突的尖锐，在遗忘中淹没了所有的精神痛苦。

如果这就是愿望的实现，那么它无疑是自觉意识到的愿望实现，病人正是在这里做得过了头。而他也并不是没有觉察到这一点，因为酒一直是他最危险的敌人之一。然而另一方面，这梦却

对病人的精神状况作了不偏不倚的表述。它描绘出一种被世俗性和民众本能败坏了的宗教。这里有着宗教的滥情，却没有来自圣秘体验的神圣。这正是一个失去了生命力和神秘性的宗教所固有的特征。完全可以理解，这样一种宗教既不能给人以帮助，也不具有任何的道德效力。

此梦的整个外观无疑是不受欢迎的，尽管其中仍隐然可见某些正面的价值。事实上梦很少有完全积极的或完全消极的。我们从任何梦中都能同时既发现其积极的一面又发现其消极的一面，不过通常其中一面总比另一面强。这个梦显然给心理学家提供了足够的材料来提出宗教态度的问题。当然，如果此梦只是我们手中唯一的一梦，我们就几乎不能指望阐发其内在的意义，但在病人的系列梦中，许多梦都明显地指向了宗教问题。通常，只要可能，我从不对单个的梦做出解释。梦总是处在一个序列之中。既然意识的连续性并不因为不断插入的睡眠而中断，那么无意识过程也很可能有它的连续性——这连续性甚至有可能超过意识事件的连续性。无论如何，我的经验是支持这种可能性的：在无意识事件的链条上，梦是其可见的环节。如果我们希望揭示此梦更深的原因，我们就必须回到整个系列，看看它在400个梦组成的长链中处于什么样的位置。

我们发现，这个梦插在两个不可思议的梦之间。前一个梦告诉我们有许多人在那里集会并举行了一个奇怪的仪式，这仪式显然具有巫术性质，其目的则是为了“重建长臂猿”。后一个梦也涉及同样的主题——从动物到人的奇妙转变。

这两个梦都是我的病人难以接受和深感惊讶的。如果说教堂梦浮动于表面，所表达的意见是一种在其他场合也可以自觉予以思考的意见，那么，这两个梦在性质上却显得陌生而遥远，而其情绪上的效果则使病人有避之唯恐不及之感。事实上，第二个梦

在文字上有这样的话："如果一种东西跑掉了，所有的东西也就失去了。"奇怪的是，这句话与那个不认识的女人说的话"那就什么也不剩了"是一致的。由这些话可以得出的推论是：教堂梦是一种企图，它旨在逃避梦中其他有更深含义的思想——这些思想出现在此梦前面和后面的梦中。

二、教义和自然象征

这些梦中的第一个——教堂梦之前的那个——说到一个仪式，在这个仪式中，人们准备重建一个猿猴。要充分解释这一点需要许多细节，因此我不得不限制自己，仅仅指出梦中的"猿猴"涉及梦者的本能人格，而这个本能人格此前却由于病人纯粹智性的人生态度而完全地遭到忽视。其结果，本能的力量便压倒了他，并且随时以不可控制的方式爆发出来。猿猴的重建意味着在意识的等级秩序中重建本能人格。这样一种重建只有当它伴随着意识态度的重大改变时才是可能的。病人自然很害怕无意识中的种种倾向，因为迄今以来它们总是以最不受欢迎的形式显现出来。随之而来的教堂梦则代表着这样一种企图，即企图摆脱恐惧，在教会式的宗教庇荫下获得保护。第三个梦在说到"动物转变为人"时，显然是在继续第一个梦的主题，也就是说，猿的重建仅仅是为了此后再转变成人。换句话说，病人不得不重新整合自己迄今一直处于分裂状态的本能，使自己经受重大的改变，然后再被造成新人。现代人的头脑已经忘却了那些古老的真理，但正是这些真理讲述着旧人的死亡和新人的再造，讲述着精神上的再生和与此类似的"神秘荒谬"。然而我的病人，作为一位现代科学家，却不只一次地意识到他被这样一种思想牢牢抓住。他因此而感到恐慌，他担心他快要疯了，而两千年前的人却欢迎这样的梦，并

因为有望获得神奇的再生和生命的更新而兴高采烈。我们的现代态度傲慢地回顾迷信的阴翳，鄙视中世纪和原始时代的盲信，完全忘记了我们至今仍在我们理性意识的摩天大厦底层，保留着我们的全部活生生的过去。没有这样的底层，我们的意识便悬浮在半空中——无怪乎它要变得神经兮兮。意识的真正历史并不保存在知识性的书卷中，而是保存在每个人活生生的心理有机体中。

然而，我必须承认，由于这种更新的观念采取了这样一个容易使现代人感到震惊的外形，因而即使并非不可能，人们也确实很难将我们所理解的"再生"与这些梦描绘过的方式联系起来。然而在我们讨论那奇怪的和出乎意料的转变之前。我们应该先将我们的注意力转向我此前曾提及的其他宗教梦。

相对说来，教堂梦在整个漫长的序列中出现较早，而下面这个梦则属于稍后一个阶段。其文字记录如下：

> 我来到一个奇怪而庄严的大厅——那种"凝神大厅"。背景上有许多点燃的蜡烛排列成四个点向上的奇怪图形。外面，在大厅的门口站着一个老人。人们正从那里走进来。他们什么话也不说，一动不动地站着集中心神。站在门口的那人说那些走进大厅的人是："当他们出来时，便干净了。"我自己走进了大厅，发现自己完全能够集中心神。这时有一个声音说："你们正在做的事情是危险的。宗教并不是为了让你们能够摆脱那个女人的形象而不得不交纳的税金，这形象是不可能摆脱的。那用宗教来代替心灵生活中另外一面的人有祸了，他们这样做是错的，将要受到诅咒。宗教并不是代用品，它将作为最后的完成加在灵魂的其他活动之上。从你生命的丰盈中，你将产生出你自己的宗教；只有在这时你才

会受到祝福！”在最后这句话还在以钟一般的声调说着的时候，我听见了遥远的音乐，那种单纯的和弦使我想起了瓦格纳的《火曲》(*Fire Music*)。当我离开大厅的时候我看见了熊熊燃烧的山并且感觉到："那些并不向外倾泻的火是神圣的火。"(萧伯纳：《圣女贞德》)

这个梦给病人留下了很深的印象。它是他那些庄严而有力的体验中的一个，在他的人生态度中造成了深远的影响。

不难看出，这个梦与教堂梦形成了对应，只是在这个梦中，教堂变成了庄严的、人们在那里自我凝神的大厅。这里没有任何外在的仪式，没有天主教教堂中那些熟悉的东西，唯一的例外是点燃的蜡烛，它们排列成一种象征——这象征很可能来自天主教的礼拜仪式。这些蜡烛形成四个金字塔形或四个向上的点，它们很可能预示着最后出现的火焰山幻觉。不过，数字四在病人的梦中却具有反复出现的特征，它扮演着非常重要的角色。如病人自己观察到的那样，圣火涉及萧伯纳的《圣女贞德》。另一方面，不灭的火却是众所周知的神的属性——不仅在《旧约》中是这样，而且在不合教规的箴言录中也曾作为过基督的譬喻。奥利金(Origen)的《讲道书》中就引用过这样的话：Ait ipse salvator：qui iuxta me est，iuxta ignem est，qui longe est a me，longe est a regno.("救世主本人说：那靠近我的人是靠近火焰；那远离我的人是远离天国。")从赫拉克利特的时代起，生命就被想象成永不熄灭的火，而当基督称自己是"生命"的时候，伪箴言录的说法是完全可以理解的。代表生命的火恰恰适合此梦的框架，因为此梦强调"生命的丰盈"是宗教唯一合法的泉源。因此四个火焰所起的作用，几乎就像圣像那样表示着上帝(或一个与之同等的存在)的在场。在巴比洛一诺斯(Barbelo-Gnosis)体系中，the

Autogenes（自生者、非被造物）的四周便围着四盏灯。这一奇怪的形象可能与科普提克诺斯（Coptic Gnosis）中的 the Monogenes（单生者）是一致的——布鲁西亚法典（Codex Brucianus）提到过它。在那里，“单生者”的特征也是一个四位一体的象征。正如我在前面说过的，数字四在这些梦中扮演着重要的角色，往往暗指一种与毕达哥拉斯所说的“tetraktys”类似的思想。[①]

四位一体（quatemarium，or quatemity）的思想有着悠久历史。它不仅出现在基督教的圣像和神秘推论中，也许在诺斯替哲学中所具有的意义还更大——而且，从那时以来，穿越整个中世纪，其影响一直进入 18 世纪。

“四是永恒性的起源和根基。”在我们讨论的梦中，四位一体最有意义地代表着无意识创造出来的宗教礼仪。[②]梦者是独自走进凝神室的，并没有像教堂梦中那样和一个朋友一起。这时他遇见了一个老人，此人在他以前的一个梦中曾作为哲人出现，并在大地上给他指出过他所属于的那一块地方。老人把此仪式的性质解释成净化。从梦的文本上看不清楚所指的是哪一类净化，以及从什么中得到净化。唯一实际进行的仪式似乎是凝神沉思，它最终导向恍惚中的声音。在整个系列梦中，声音频频出现，它总是发布一种权威式的宣告或指令，这些指令或者具有惊人的常识性，或者具有深刻的哲学内涵。它几乎总是出现在最后，往往是梦即将结束的时候，而且总是那么清楚和令人信服，以致梦者竟找不

① 参看 Zeller 的 *Die Philosophie der Griechen*，此书汇集了所有有关资料。“四是永恒性的起源和根基”（第一卷，第 291 页）。柏拉图认为人体也来自“四”。与新柏拉图主义者一样，毕达哥拉斯本人也把灵魂叫作四边形（第三卷，二分册，第 120 页）。

② 这句话可能显得有些轻率。我似乎忘了我们在此关注的乃是一个单一的梦。从这个单一的梦中，我们本来是不可能得出任何结论的。不过，我的结论却并非仅仅建立在此梦之上。而是建立在我在别处曾予以提及的许多类似的经验之上。

到反对它的说法。的确，它具有如此不可辩驳的性质，以致几乎不可能将它理解为别的任何东西，而只能将它理解为最后的明确总结——对漫长而不自觉的深思熟虑的总结和对某些主张的强调。在多数情况下，这声音都是出自一个权威形象：一位军事指挥官、一位舰长、一位年老的医生。有时候（就像这次一样）则只有声音，而且显然不知来自何处。有趣的是，这位非常理性和富于怀疑精神的人竟接受了这声音——要知道这些声音往往根本与他不一致，而他却毫不质疑地甚至是非常谦卑地接受了它。因此，在由几百个认真记录的梦勾画的进程中，这声音便成了无意识最重要最具决定性的代言人。由于我并非只从这位病人身上观察到梦中（以及其他奇特的意识状态中）的声音现象，我不得不承认：无意识的确随时都能显示出一种比自觉的内省更高、更优越的智力和目标。无疑，这是从一位其自觉意识最不可能产生出宗教现象的人身上观察到的最基本的宗教现象。由于在其他案例中我也经常观察到同样的现象，我不得不承认：我不可能从这些事实中得出另外的结论。我经常遇到的一个反对意见是：这声音所表达的思想不过是此人自己的思想而已——也许是这样吧。不过，要把一种思想说成是我们自己的思想，除非是我们确实思考过这一思想，就像要把一笔钱说成是我的钱，除非这笔钱确实是我自己以自觉和合法的方式挣来的。如果这笔钱是某人赠送我的，那么我显然不能对我的恩人说："谢谢'我'的钱。"尽管事后我可以对别人说："这是我的钱。"对于梦中的声音，我们也只能这样说。它给了我某些内容，就像是一位朋友把他的想法告诉了我。如果我把这思想说成是我自己的思想，那当然是既不体面也不符合事实的。

正因为如此，我才把通过自觉努力而造成或获得的东西与显然是无意识产生出来的东西区分开来。有人也许会反驳说：这所

谓的无意识，说到底仍然是我的无意识，因此这种区分其实是多余的。但我却根本不相信无意识纯然是我自己的，因为“无意识”这个词意味着我甚至意识不到它。无意识这一概念的提出完全是为了方便，实际上我完全意识不到——或者换句话说，我完全懵然不知道——那声音来自何处。我不仅不可能刻意制造出这一现象，我也不可能预见到这声音将要说些什么。在这种情况下，说这声音来自“我的”无意识显然是轻率的，至少可以说是极不准确的。虽然事实上是你在自己的梦中听见了这一声音，但它却丝毫不能证明它是你的，因为你同样也可以在大街上听见各种噪音，而你却绝不会想到把这些噪音说成是你的。

只有在一种情况下你才可以合法地把这声音说成是你的，那就是当你假定你自觉意识到的人格仅仅是整个人格的一部分，或者，是包含在一个更大的人格中的一小部分的时候。当某个小银行职员带朋友逛街时，指着银行大楼说:“这就是‘我的’银行。”此时，他就是在运用我说的这种特权。我们可以设想人格包含两个部分：第一部分是自觉意识以及它所覆盖的东西；第二部分是无意识心理那幅员辽阔和边界不明的内陆。只要我们对前者予以关注，我们便或多或少总能使它有明确的界限和定义。然而若说到人格的全部，人们便不得不承认自己不可能对它作完整的描述和定义。换句话说，在每一人格之外，必然还有某种不能界定的东西，因为在可以意识、可以观察到的人格中并不含有某些东西，而这些东西我们又不得不假定它确实存在，因为只有这样，才能对那些可以观察到的东西作出解释。我们把这些未知的东西叫做人格的无意识部分。

我们不知道这些东西究竟是什么，因为我们只能观察到它们的作用和影响。我们可以假定它们具有心理的性质，可以与自觉意识到的心理内容相比拟——就连这一点我们也并没有确实的把

握。但是只要我们作了这样的假定，我们就不能不继续往前走得更远。由于心理中的内容只有在与一个自我相关联的时候才能被自觉到，因此梦中那具有明显人格性的声音便可能同样是来自一个中心——来自一个与自觉自我不同的中心。这种推理是允许的，只要我们把自我设想成一个从属物，它隶属和包含在一个超乎寻常的自性之中，而这个自性乃是那整体的、无限的和不可界定的心理人格的中心。

我并不欣赏那些靠自己的恭维自得其乐的哲学主张。虽然我的说法显得有些玄奥，却至少是一种诚实的尝试，即试图对观察到的事实予以说明。更简单一点则可以说：既然我们并非无所不知，那么每一种经验、每一个事实、每一个对象便必然都含有某些未知的东西。当我们说到经验的全部内涵时，“全部”这个词所涉及的只能是其中被意识到的部分。既然我们不能设想我们的经验涵盖了某一客体的全部内涵，那么显然，其绝对的全部便必然包含我们未曾经验到的部分。同样，正像我已经提到的那样，每一种经验，以及我们的整个心理，其绝对的总和所涵盖的领域都必然大于我们自觉意识到的部分。换句话说，既然宇宙只能在我们心理机体所能允许的范围内建立起来，那么心理也不能例外于这个一般的法则。

我的心理学经验随时都向我表明：某些心理内容来自一个比自觉意识更大更完整的心理。它们往往拥有意识还无法形成的更为优异的分析、洞察和知识。一个适宜用来描述这种情形的词是直觉。大多数人在说到这个词的时候并没有什么异议，仿佛一切都是清楚的，然而他们却从未想到：不是你在制造直觉；恰恰相反，总是直觉来找你。你突然有了一种灵感，它自然而然就产生了，如果你手疾眼快、聪明灵敏，你能做的最多也只是迅速抓住它而已。

因此，我认为这梦中的声音来自一个更为完整的人格。梦者

自己意识到的自己只是这个更大的人格的一部分。我认为这就是为什么这声音显得比梦者的实际意识更优异更聪慧的缘故。正是这种优越使那声音具有了绝对的权威。

这声音包含的信息对梦者的态度作了奇怪的批评。在教堂梦中，梦者试图以一种廉价的妥协来调和人生的两面。如我们所知的那样，那个不认识的女人（阿尼玛）因意见不合而退场了，而在现在这个梦中，声音似乎取代了阿尼玛的位置，它不仅表达了一种情感上的抗议，而且还就两种不同的宗教表达了权威性的意见。按照这种意见，梦者是试图用宗教来取代那“女人”的形象——正如文本所说的那样。而那“女人”却代表着阿尼玛，这可以从下面一句话中得到证实，这句话指出宗教被用来代替了“心灵生活的另一面”。而正像我前面解释过的那样，阿尼玛就是“另一面”。她代表隐蔽在意识阈限之下，也就是说，隐藏在无意识中的女性少数派。因此这批评的意思是：“你试图用宗教来逃避自己的无意识。你用它来代替心理生活的一部分。然而宗教却是圆满人生即同时包含两面的人生的最高成果。”

拿此梦与同一系列的其他梦作一番仔细的比较，就可以确切无误地看出“另一面”究竟是什么。病人一直试图逃避其情感的需要。事实上，他十分害怕这些需要会使他陷人种种麻烦——例如陷入婚姻，陷入其他种种责任如爱、献身、忠诚、信赖、感情上的依赖、对灵魂需要的顺从等等。所有这些都与科学和学院生涯毫不相干，更何况，“灵魂”一词简直就是对理智的亵渎。

阿尼玛的“神秘性”在于它对宗教的神秘暗示。这是我的病人最感困惑的，他对宗教自然是一无所知，仅仅把它作为一种教义，此外还知道的就是：宗教可以用来代替某些扰人的情感需要——而这些需要却可以通过上教堂来予以摆脱。我们时代的种种偏见清楚地反映在梦者的感觉中，与之相反，梦中的声音却

是非正统的，而且的确惊人地不合习俗。它严肃认真地看待宗教，把它放在人生的最高位置上，认为这样的人生是同时包含了“两面”的人生——这当然就颠覆了那最受他珍爱的知识学和理性主义的偏见。这样一场革命使我的病人担心自己快要疯了。的确，我应该说我们既然深知今天和昨天的大多数知识分子的普遍情况，也就很容易同情和理解他的预感。确实，认真地看待这个“女人的形象”，认真地对待所谓的无意识，这对经过启蒙的常识将是什么样的打击啊！

我对他的治疗是在他已经对大约350个梦作了观察之后开始的。此时我获得了他那颠覆性体验的全部情况。无怪乎他试图从这样的冒险中逃开！好在此人确有“宗教倾向”（religio），也就是说，他总是“认真地注意和考虑”自己的经验，对自己的经验有足够的忠诚，这就使他能够继续抓住它不放。他简直“从自己的神经症中得到了巨大的好处”——每当他试图背叛自己的经验或试图否认那种声音的时候，神经症病状立刻就会卷土重来。他无法“熄灭那火”，最终不得不承认自己的经验具有不可理解的神圣性，不得不承认那无法熄灭的火确实是圣火。这是他获得治疗的必要条件。

有人也许会认为这一个案纯属例外，因为完整的人本身就十分罕见。的确，绝大多数受过教育的人都只具有破碎的人格，他们拥有大量的代用品却并没有什么真货。然而对此人来说，落入这种境况却意味着患了神经症——对其他许多人来说也是如此。我们通常所说的“宗教”已经在如此惊人的程度上成了一种替换物，以致我不得不严肃地自问：是否这种“宗教”（我更宁愿把它叫做“教条”）在人类社会中就真的一点也不能发挥重要作用？显然，这种替换物的一个明显的目的，是用经过选择的适宜象征——它们被饰以系统化、组织化的教义和仪式——来取代直

接的经验。天主教教会以其不容置疑的权威维持和支撑着这些象征；新教“教会”（如果还可以使用这个词的话）则凭借对福音信仰的坚持来维持这些象征。只要这两大原则仍在发挥其作用，人们就能有效地保护自己和抵御直接的宗教体验。此时，即使这类直接的宗教体验发生在他们身上，他们也可以求助于教会，因为教会能够判断这种体验是来自上帝还是来自魔鬼，是应该接受还是应该拒斥。

在我的职业范围内，我遇见过的许多人都曾经有过直接的宗教体验，而他们却既不愿意，也不能够屈服于教会的决定和教会的权威。我不得不陪同他们经历激烈冲突的危机，经受对疯狂的极度恐惧，经受绝望的困惑和精神的压抑。这些情形既新奇又可怕，从而我也就充分知道教义和仪式——至少作为精神保健的方法——具有非同寻常的重要性。如果病人是虔诚的天主教徒，我总是告诫他去忏悔和接受神恩，以便保护自己不受直接宗教体验的骚扰，而这对他来说往往也就足够了。然而，对于新教徒，事情却并不这么容易，因为教义和仪式已经苍白黯淡得在极大程度上失去了它们的效力。而且这里通常也并没有忏悔仪式，何况，新教牧师也同样厌恶心理问题，同样不幸地忽视了人的心理。与之相比，天主教的“良心导师”往往倒间接地拥有较多的心理技巧和心理洞察。新教牧师在神学院经历了科学的训练，这种训练所具有的批判精神往往破坏了信念的质朴和天真。与之相比，天主教神父所受的训练却具有强大的历史传统，很容易强化这一制度所具有的权威。

当然，作为医生，我也许会赞成所谓的“科学”教条，相信神经症的心理内容不过是受到压抑的童年性欲或一种强力意志。通过这样来贬低这些心理内容，也许有可能保护一些病人，使他们不至于受直接经验的威胁。然而我却知道，这样的理论只有部

分的正确性，也就是说，它只概括了神经症心理的某些方面。而我却不能把我自己都不完全相信的东西告诉给病人。

有人也许会问："但既然你可以告诉虔诚的天主教徒，让他去向神父作告白，你岂不是把你不相信的东西告诉了他？"当然，这是假定我是一个新教徒。

为了回答这一批判性的问题，我必须首先说明我从未宣传过我的信仰。如果有人问及，我当然要坚持自己的信念，但我的信念却并不超出我的实际知识的范围。我仅仅相信我确实知道的东西。此外的一切便都是假说。在此之外我只能把许多事情视为未知的（the Unknown）。它们并不对我产生干扰。但我可以肯定，如果我觉得我"必须"知道它们，它们就会开始烦扰我。因此，如果某病人相信其神经症有着纯粹的性欲起源，那么我是不会去扰乱他的看法的。因为我深知这样的信念——特别是在它有很深的根基时——能够最好地保护他不受直接经验及其可怕的多义性（ambiguity）的侵袭。只要这样的防御仍能发挥其作用，我是不会去破坏它的。我完全明白病人之所以不得不在如此狭窄的圈子中思考，便一定有他充分的理由。但一旦病人的梦开始摧毁这一保护性的理论，我便不得不支持那更为广大的人格，就像我在上面的梦例中所做的那样。以同样的方式和基于同样的理由，我也会支持虔诚的天主教教徒的假说——只要它仍能对他发挥作用。在这两种情况下，我都总是强化那可以抵御严峻危险的防御手段，而并不向自己提出那种经院式的问题，即这种防御究竟是不是终极的真理。只要这样的防御还在起作用和还能起作用，我就会感到高兴和满意。

然而在我们这位病人身上，天主教式的防御却早在我们接触之前很久就已经完全崩溃。如果我劝他去作忏悔或任何与之类似的仪式，他一定会嘲笑我，就像嘲笑性欲理论一样，因为两者对

他都没有一点用处。但我却总是让他懂得：我完全站在那声音一边，我把那声音视为他未来更大的人格的一个组成部分，我相信它注定要把他从他的片面性中拯救出来。

对某些标榜启蒙理性的知识分子来说，一种把问题予以简化的科学理论乃是最好的防御手段，因为现代人对任何贴有“科学”标签的东西都具有最大的信心。这一标签可以立刻使你心情平静，几乎就像当年的“罗马说了一切就已经定了”一样。而我却认为任何科学理论，不管多么精致，从心理学的角度看，其价值都不如宗教教义。而这只是由于这样一个简单的理由：一种理论必然是高度抽象和绝对理性的，而宗教教义却通事实。更何况，宗教教义一方面把自己的存在和形式归功于对“真知”（Gnosis）——例如对神人合一者，对十字架，对童贞女所生，对无罪圣胎说，对三位一体的“启示得来的”和当下直接的体验，另一方面则把它们归功于许多世纪以来许多头脑对它们的不断加工和完善。人们也许不太明白我为什么把某些教义说成是“直接的体验”，因为在他们看来教义本身正是那排斥直接体验的东西。然而，我上面提到的那些基督教意象却并不仅仅为基督教所特有——尽管它们的意义确实在基督教中经历了在任何其他宗教中所没有的发展和强化，它们却同样经常地出现在异教者的宗教中。除此之外，它们还以各种各样的变体，自发地显现为种种心理现象，就像在邈远的往昔它们起源于幻觉、梦境和出神状态时那样。诸如此类的观念绝不是发明出来的。早在人类懂得有目的地使用自己的心智之前，它们就已经产生出来了。人还没有学会形成思想，思想就光顾了他。“他并没有思想，他只是知觉到他头脑的活动。”教义就像梦一般反映出客观心理（无意识）的自发和自主活动。无意识的这种表达方式比任何科学理论都更能有效地抵御更进一步的直接体验。理论总是不得不无视经验的情感价值，教义却恰恰

对经验的情感价值特别重视。一种科学理论总是很快便被另一种科学理论取代，而宗教教义却可以绵延无数的世代——受难的神人可能至少有五千年的历史，而三位一体的观念则可能更为古老而久远。

宗教教义对心理的表达比科学理论对心理的表达更为完整，因为后者仅仅表达了自觉的意识。进一步讲，理论能够做的只是以抽象的术语来表述活生生的东西；相反，教义却能通过悔悟、献身和赎罪的戏剧性形式来表达未曾意识到的活生生的心理过程。从这种观点看，新教竟不可避免地分裂成许多派别就成了一件令人惊异的事情。但既然新教成了生性好奇、追新求异、鲁莽轻率和富于冒险精神的各日耳曼部落的教派，那么情形就很可能是他们独特的本性天生便不能忍受教会的宁静——至少是不能长期忍受。看来，他们似乎尚未往前走得远到可以去蒙受拯救和在神的面前放弃自己，而在教会的宏伟结构中，神却已经被弄得昭然可见。也许，教会中有太多的“罗马式命令”（Imperium Romanum）或太多的“罗马式宁静”（Pax Romana）——至少，对他们活跃的精力来说是显得太多了一点，因为他们过去和现在都没有得到充分的驯化。很可能他们需要对上帝有一种更少柔顺和更为不羁的体验，就像那些天生喜欢冒险和生性躁动不安的人所表现出来的那样。对任何形式的保守主义和驯良倾向来说，他们显得是过于年轻了些。他们因此确实或多或少地远离了教会在神和人之间的仲裁和代理。由于拆除了保护墙，新教徒失去了能够使自己最重要的无意识要素获得表达的神圣形象，同时也失去了那些从无法记忆的时代开始就一直安全地应付着无意识中种种不可预料的力量的宗教仪式。大量的心理能量因而得到解放并立刻进入好奇求异、贪多务得的古老渠道。以这种方式欧洲孕育出了可怕的毒龙，这些毒龙吞噬了大半个地球。

从那些日子以来，新教就成了宗教派别的温床，与此同时也成了科学技术飞速发展的温床。科学技术的飞速发展把这样一种符咒施于人的心智之上，以致它竟忘记了无意识中不可预料的力量。第一次世界大战的灾难以及那以后深刻的精神症状的出现，有助于唤起对白人的头脑究竟是否一切正常的怀疑。1914 年大战爆发之前，我们都确信世界能够以理性手段变得正确。现在，我们看见的却是国家取代古老的神权政体的极权主义要求这种令人惊讶的景观，随之而来的则是不可避免的对自由意见的压制。我们再次看到人们为了拥护把天堂建在人间的幼稚理论而互相残杀。不需要太大的困难就可以看出，从前或多或少被成功地锁在巍峨的精神大厦之中并在那里派上了某些用场的地下力量——且不说是地狱的力量，现在却创造出或试图创造出毫无任何精神魅力的国家奴隶制和国家监狱来。今天，已有不少的人坚信：仅凭人的理性并不足以胜任给火山盖上盖子的艰巨任务。

整个这一发展完全是宿命。我既不会去责怪新教运动，也不会去责怪文艺复兴。然而有一点是确定的，这就是，现代人——新教徒和非新教徒——失去了罗马时代以来如此精心建立和强化的教会壁垒的保护，因此便逼近了燃烧着毁灭世界和创造世界的火焰的地带。生活加快了速度也加强了力度。我们的世界正在穿越动荡和恐惧的波涛。

新教运动始终既是巨大的危险又是巨大的机会。如果它作为一个教派而继续解体，那它就具有使人失去其全部精神岗哨和防御手段的后果，它就会让人毫无防范地直接经验到种种正等着从无意识中获得解放的力量。看看所有那些发生在文明世界中的难以置信的野蛮行径吧——所有这一切全都来自人类自身！看看那魔鬼般的毁灭冲动吧！它们是那些完全无害的绅士们，是那些通情达理、值得尊敬的公民们发明出来的。而一旦整个事情爆发出

来，一旦那无以形容的地狱之门敞开，却又似乎没有任何一个人应该对此负责。事情简直就是自然发生的，然而它又完全是人为的。但是既然每个人都盲目地相信自己不过是自己那极为谦虚和无关紧要的自我意识——它体面地尽自己的职责，谨慎地谋自己的生活——那么当然也就没有一个人意识到，这整个理性地组织起来的集体，这被我们称之为国家的集合体，是受一种无人格、不可见但却十分可怕的力量驱使的。这一可怕的力量通常被说成是对邻国的恐惧，它被设想成被一个邪恶的魔鬼所附体。既然没有人能够认识到自己在什么地方以及在什么样的程度上被这一魔鬼附了体，人们也就很自然地把自己的状况投射给自己的邻人，而这样一来自己也就有了神圣的责任去对别人狂轰滥炸和施放毒气。最糟的是他还总是正确的。我们的所有邻人的确都被掌握在某种无法控制的恐惧手中——正像我们自己也被掌握在这种恐惧之中一样。在精神病院里，一个众所周知的事实是：病人一旦感觉到恐惧，那就比感觉到愤怒和仇恨要危险得多。

新教徒被留下来孤独地面对上帝。对他来说，既不再有忏悔，也不再有告解，也没有任何赎罪的神圣可能。他不得不独自消化自己的罪；而且，由于不再有适当的宗教仪式，他也就无从指望神圣的恩典。由此便产生了新教徒良心的敏感——这一有愧的良心具有迁延性疾病的一切不受欢迎的特征，它总是使人周期性地感到不舒服。但也正是由于这一缘故，新教徒便拥有唯一的机会使自己在最大限度上意识到罪，而对天主教徒来说，由于唾手可得的忏悔和告解足以平息过度的紧张，这种对罪的强烈意识几乎是不可能的。新教徒于是被留给了他的紧张，这种紧张继续使他的良心变得敏锐。良心——特别是有愧的良心——如果用在较高的自我批判兴趣中，可以成为上帝的礼物，成为真正的恩典。作为一种内向的区分活动，自我批判是任何一种企图理解自

己心理的尝试所不能缺少的。如果你做的某件事使你感到困窘，而你希望反躬自问是什么能够促使你这样行动，那么，你就需要有愧的良心及其具有的分辨力来刺激，才能发现你的行为的真正动机是什么。只有在这种时候，你才能看清是什么样的动机在支配你的行为。有愧的良心甚至能刺激你继续去发现先前意识不到的东西，以这种方式你或许能够跨越无意识的门槛，认识到那些非个人的力量，正是这些力量使你不自觉地成为人身上不分青红皂白的杀戮倾向的工具。如果一个新教徒在完全失去了他的教会之后得以幸存下来而同时又仍然是一个新教徒——也就是说，仍然是一个毫无防范地面对上帝，不再从共同的屏障中得到庇护的人——那么他就拥有独特的机会去获得直接的宗教体验。

我不知道我是否成功地传达出这一无意识体验对我的病人具有的意义。不过这里并没有可以用来评价这样一种体验的客观标准。我们不得不把这种体验看成对拥有这一体验的人确有价值的东西。这样你就能注意到一个事实：某些显然毫无用处的梦竟然对一个有头脑的人具有某种意义。但倘若你不能接受他所说的，倘若你不能把自己放在他的位置上，那么你就不应该去裁判他的情况。宗教的守护神（genius religiosus）是风，它吹拂的地方正是它倾听的地方。不存在一个可以据以进行判断的阿基米德点，因为心理与它的外在显现不可区分。心理是心理学的对象，但同时又是它的主体。你不可能跳出到这一事实之外。

我挑选出来说明“直接体验”的几个梦，以非实用的眼光来看显然是了无意义的。它们并不壮观，仅仅是卑微地证明了个人的体验。如果我能够把它和整个梦的系列一起和盘托出，此外再加上在整个过程中产生出来的那些象征材料，那么它们本来会勾画出一个更好的形象。但即使如此，这整个系列的总和也不能与传统宗教的任何一个部分媲美。任何一种教义都是无数世代、无

数头脑的产物和成果，它净化掉了所有那些怪异之处、不足之处和所有那些个人体验的痕迹。尽管如此，个人体验——凭借其贫瘠和寒伧——却恰恰是直接的人生，是从今天的生活中喷涌出来的热血。对一个寻找真理的人来说，它比最好的传统更令人信服。直接的人生始终是个人的，因为生活的载体是个人。从个人身上出来的任何东西都具有某方面的独特性，因此它也是短暂和不完善的，特别当涉及的是梦这种自发的心理产物的时候更是如此。没有任何一个别人会做同样的梦，尽管许多人都有着同样的心理问题。但另一方面，正像没有任何一个个人能够分化得拥有绝对的独特性一样，也没有任何个人的产物在性质上是绝对独特的。甚至梦也在极大程度上是用集体材料做成的。正像在不同民族的神话和民间传说中那样，某些母题几乎总是以同样的形式反复重现。我曾称这些母题为“原型”，用它来意指那些具有集体性质的意象形式。这些集体意象实际上遍布整个世界，它们既是神话的构成因素，又是有其无意识起源的自发的、个人的产物。可以假定这些原型母题来自人类心理的某些范型，这些范型不仅经由传统和迁徙，而且也经由遗传沿袭下来。后一种假说是不能没有的，因为甚至最复杂的原型意象，也可以在根本没有任何直接传统的情况下自发地重新复制出来。

这种先于意识的原始意念的理论丝毫不是我个人的独创。“原型”这个术语本身就证明了这一点——它来自我们这个纪元的最初几个世纪。如果要特别说到它与心理学的关涉，那么我们先是在阿道夫·巴斯提安（Adolf Bastian）的著作中见到过这一理论，后来又在尼采那里见到过它。在法国的文献中，于贝尔（Hubert）、毛斯（Mauss）和列维-布留尔的著作都提到过这一思想。我只是通过研究某些细节，给这一先前被称之为原始观念、基本“范畴”、“集体表象”的理论奠定了经验的基础而已。

在上面讨论的第二个梦中，我们遇到了一个我迄今尚未考虑过的原型。这就是那些燃烧的蜡烛被奇怪地安排在四个金字塔一样的点上。这种安排，通过把这样排列的蜡烛放在圣坛或圣像的位置上（在这里人们本来应该预期的是一些神圣的形象），强调了数字四所具有的象征意义。既然这个大殿被说成是“聚会大厅”，我们便可以假定：只要这样的形象和象征出现在崇拜地点，这一“聚会”的特性也就在梦中得到了表现。正像病人的梦清楚显示出来的那样，“tetraktys”——姑且使用毕达哥拉斯的术语吧——的确涉及一种“内在的聚合”（inner gathering）。这一象征也频繁出现在其他梦中，通常都表现为一个分成四部分的圆圈。在同一系列的其他梦中，它采取的形式往往是一个未加分隔的圆圈、一朵花、一块方地、一间方形房间、一个四角形、一个球体、一只钟、一个中央有一眼喷泉的对称花园、一条坐有四个人的船、一架载有四个人的飞机、四个人围着一张桌子坐、四把椅子围着一张桌子、四种颜色、一只有八条轮辐的轮子、一个发出八道光线的星星或太阳、一顶分成八瓣的圆形帽子、一头有四只眼睛的熊、一间正方形的囚室、一年四季、一只装有四种果仁的碗、一只盘面被分割成 4×8=32 等份的大钟，以及诸如此类的东西。

这些四位一体的象征在 400 个梦的系列中出现了不下 71 次。我现在说的这个梦就是其中一例。我曾观察过许多案例，在这些案例中都出现了四这个数，而且它们都有其无意识的起源，也就是说，梦者最初是在梦中得到它，而且并不知道它有什么意义，也从来没有听说过四这个数是一个重要的象征。显然，这是一个完全不同于数字三的东西，因为三所代表的三位一体是众所周知的象征。而对于我们，特别是对一个现代科学家，四能够传达的信息绝不会多于任何其他数字。数象征及其邈远的历史是一个完全处在梦者智识兴趣之外的知识领域。如果在这样的条件下梦者

所做的梦仍然顽强地坚持着四的重要性，那我们就有一切理由说它起源于无意识。在这个梦中，四位一体的神圣性是十分明显的，我们因此不得不认为它所指向的是一个“神性”意义。由于梦者无法追溯出这一奇特性质的意识渊源，我便用了比较的方法来阐明这一象征的意义。我显然不可能在这里对这一程序作出完整的说明，因此我必须把自己限制在最基本的提示上。

许多无意识内容看来是历史上曾经有过的心理状态的残余，我们只需回溯几百年就可以回到那样的意识水平。在那样的意识水平上，人们曾经创造过与我们的梦境相互对应的形式。就我们的案例而言，只需回到300年前，我们就会回到那些严肃讨论如何把圆形变成方形的科学家和自然哲学家身边。这一玄奥的问题实际是某些更为古老和完全无意识的东西的心理投射。不过那时他们却知道圆指的是神。“上帝的形象是无所不知者的形象，他的圆心无所不在，他的圆周却渺不可及。”这些哲学家中有一个人重复着圣奥古斯丁的话。而一个像爱默生那样性格内向和富于内省倾向的人则几乎不可能不接触到同样的思想，因此他也引用了圣奥古斯丁的这句话。[①]从柏拉图的《提麦奥斯》(*Timaeus*)——他一直是赫尔墨斯哲学[②]最主要的权威——以来，圆的形象就被

① 见他的随笔《圆》，载《随笔集》，Everyman edn.，p.167。

② 赫尔墨斯哲学（Hermetic philosophy），有关神灵启示、神学、星相学和炼金术等秘义的哲学。信奉它的人说它传自希腊神话中的赫尔墨斯(即埃及神话中的透特)。与这一哲学有关的思想过去一直不受重视，但近期的研究却表明它反映了罗马帝国初期广泛流行的思想和信仰，因而对考察这一时期的宗教史和思想史有着极为重要的价值。在希腊化时期，人们逐渐不相信传统的希腊理性主义，开始向神和先知，特别是东方的神和先知寻求启示和智慧，赫尔墨斯—透特便属于这些神和先知中的一位。相传由他所著的作品，其内容涉及医学、古代科技、占星术和炼金术的有关秘义，其之所以被说成是哲学，乃是由于那时的科学、哲学、宗教并无明晰的分野。——译注

视为最完美的形式，并且总是被指派给最完美的实体，例如指派给黄金，指派给“神性”（anima mundi）或“自然之魂”（anima media natura），指派给最先创造出来的光。而且，由于那所说的“大宇宙”（macrocosm）是被造物主“用圆形或球形”创造出来的，[①]这一整体的最小组成部分——圆点——便也具有同样完美的性质。正如那位哲人所说的那样，“在所有的形体中，最简单、最完美的是球形，它栖息在圆点之中。”[②]这一沉睡和隐匿在事物中的神的形象，被当时的炼金术士说成是原初的混沌，说成天堂之土，说成海中的圆鱼，说成蛋，或简直就说成是“圆形物”（the rotundum）。这圆形物拥有一把神奇的钥匙，它能打开事物关闭着的门。就像《提麦奥斯》中说到的那样，唯有造物主，那完美的存在，才能分解“tetra-ktys”，分解四种元素的拥抱。13世纪以来伟大的权威著作之一 *Turba Philosophorum* 曾说，“圆”可以把铜变成四。因此那备受追寻的“哲学黄金”（aurum philosophorum）才被说成是圆的。在如何才能获得那沉睡的造物主的问题上，人们的意见发生了分歧。一些人希望用一种“物质的精华”（prima materia）来把握住它，这种东西容纳着该物质的特别的浓缩物或特别适合的变体；另一些人则竭力通过某种综合来产生出一种圆形物质。《玫瑰园哲学》（*Rosarium Philosophorum*）一书的佚名作者曾说：“用男人和女人造成一个圆圈，从中抽出一个四角形，再从中抽出一个三角形。把这个圈变成圆，你就会得到哲人之石。”

这神奇的石头被象征为具有两性同体性质的完美生命，它与恩培多克勒哲学中的σψαιρος，与ευδατμον εσιοσθεος和柏拉图哲学中的双性存在物是彼此吻合的。早在14世纪之初，佩特

① 见柏拉图：*Timaeus*。又见 Steeb：*Coelum Sephiroticum*（1679），p.15.

② Steeb，p.19.

茹斯·波努斯（Petms Bonus）就把这样的石头（lapis）拿来和基督相比，把它作为基督的譬喻。而在hora（一本来自十三世纪的伪托马斯主义的小册子）中，哲人之石的奥秘甚至比基督教的奥秘得到了更高的估价。我提到这些事实，仅仅是要说明在我们许多有学问的祖先那里，包含着四的圆形或球形乃是神的譬喻。

从拉丁论著中也可以明显地看到，那沉睡和隐匿在物质中的潜在的造物主被等同于所谓的"哲学人"(homo philosophicus)，即第二个亚当。他是那个灵性化了的人——亚当·卡德门（Adam Kadmon)，即那个往往被等同于基督的人。最初的亚当是必有一死的肉体凡胎，因为他是用可以朽坏的四种元素做成的；第二个亚当却是不朽的，因为他是由一种纯粹而不会朽坏的本质构成的。因此那伪称为托马斯的人说："第二个亚当……从纯粹的元素进入永恒之中。凡由简单而纯粹之本质构成者均可永世不灭。"同一本论著还引用了一位人称西尼尔（Senior）的拉丁化了的阿拉伯作者（他在整个中世纪一直是一位著名的权威）的话说："只有一个'唯一者'是永远不死的，因为它通过不断的增长而延续下去。"而这个"唯一者"则被说成是第二个亚当。

从这些引文中可以清楚地看到：哲人们寻找的圆形实体是一种心理投射，它与我们的梦和象征非常相似。我们拥有的历史文献证明了梦和幻觉往往与伟大的哲学作品混在一起。我们的祖先既然在气质上比我们更为纯朴天真，他们便总是将其无意识心理内在直接投射到外物之中。外在的物质可以轻而易举地接纳这些投射，因为那时候物质实际上还是一种未知的和不可理解的实体。无论什么时候，只要人遇到某种神秘的东西，他就会毫无自我批判地把自己的想象投射给那种东西。但既然我们今天对化学物质已经知道得相当清楚，我们当然也就不可能再像我们的祖先那样自由地作这样的投射。我们最终不得不承认：这四位一体是某种

心理的东西；而在今后相当长一段时间内，我们尚不可能知道这种看法会不会也是一种投射。那么，我们目前就只能满足于这样一个事实，这就是：今天已完全不见于现代意识中的上帝观念，却以三四百年前人们自觉意识到的形式回到了人的头脑中。

我无须强调我的病人完全不知道这一历史片断。人们可以赞同那句古诗：Naturam expelles furca tamen usque recurret.（用草叉赶走的天性却总是又重新出现。）

这些哲人们的想法是：上帝首先显现在对四种元素（它们的象征是圆圈中的四个等份）的创造中。正因为如此我们才从布鲁西安古卷（Codex Bmcianus）中一篇论及自生者（the Only Begotten）的论文中读到：

> 这同一者是居住在单子（the Monad）中的人。单子寓于造物者之中，它来自无人知其所在的地方……来自造物者的单子，表现为一艘船，满载着各种各样的好东西；表现为一块地，栽满了各式各样的树；表现为一座城，居住着所有不同种族的人……至于那围绕着它的屏障，它的外形乃是有十二道大门的一圈城垣……这同一者乃是那自生者的母亲城。

在另一处，这自生者自己成了城，而他的成员成了城垣的四道大门。单子成了一闪亮光，成了神的一粒原子。自生者被设想为站在一个由四根柱子支撑的坛台上，这符合于基督教中布道者们（the Evangelists）的四位一体，与 Tetramorph——教会的象征性支撑，由四位传道者的象征（天使、鹰、牛、狮子）所构成——是完全一致的，其与福音书中新耶路撒冷的类比也十分明显。

一分为四、四合为一、四种颜色的神奇外观、一部作品的四个阶段——nigredo、dealbatio、rubefactio、citrinitas——所有这

些思想总是事先就盘踞在这些老哲学家们的头脑中。“四”象征着“一”的不同部分、不同性质和不同侧面——但为什么我的病人会重复这些古老的思想呢?

我也不知道这是为什么。我只知道这并不是一个孤立的案例。我和我的同事们观察过的许多案例都同样自发地产生过这样的象征。我当然不认为它起源于三四百年前——在那个时期,这一原型观念不过是颇为明显地处在意识的前台罢了,事实上正像《提麦奥斯》表明的那样,这一象征在起源上远比中世纪更为古老。同样,我也不认为它是希腊古典时期的遗产或来自埃及的遗产,因为实际上我们可以从所有时代的所有地方发现这样的象征。人们只需回忆一下美洲印第安人对四位一体赋予了多么重大的意义便不难意识到这一点。

尽管四位一体是一个非常古老的、可以假定为史前时代的象征,并且几乎总是与一个创世神联系在一起,但奇怪的是,当它发生在现代人身上的时候,人们却很少这样去理解它。我总是很感兴趣地观察:如果人们并不知道这一象征的历史,他们自己会以什么样的方式去对它作出解释。因此,我总是小心翼翼地不拿我自己的意见去扰乱他们。但最终我却发现:他们总是把它作为自己或自己身上某种东西的象征;他们觉得它与自己紧密相关,就像某种创造性的背景,就像无意识深处创造出生命的太阳。尽管可以很容易地看出某些曼荼罗绘画几乎完全是重复着以西结[①]当年的幻觉,但甚至在人们知道这一幻觉的情况下(顺便说一句,今天的人们很少意识到这一点),他们也很少意识到这两者之间的类似。这样一种盲视几乎可以称之为系统性盲视,而之所以发

① 根据《圣经》,以西结曾从上帝显示给他的异象中,看见从一朵闪耀着火光的大云中出现了四个有生命的东西,他们各有四张脸、四个翅膀、四个轮子。(见《旧约·以西结书》第一章、第十章)——译注

生这种盲视，却完全是由于我们总是习惯于认为上帝在人之外。虽然并不是只有基督教才有这种偏见，但确实有某些宗教并不具有这种偏见。相反，它们也和某些基督教神秘主义者一样认为：上帝与人有着基本的同一性，这种同一性或者来自一种先验的同一，或者需通过某种实践或修行而最终达到，例如通过阿普列乌斯[②]式的变形或某些瑜伽方式来达到。

运用比较的方法就可以无疑地显示出：四位一体或多或少可以视为直接地象征着上帝显现于他的创造之中。我们由此可以得出结论说：在现代人梦中自发产生出来的这一象征，意味着某种与此类似的东西——内在的上帝。尽管大多数人认识不到这一类似，这样的解释却可能仍然是正确的。我们只需考虑这样一个事实，即上帝的观念乃是一种“非科学的”假说，便不难解释人们为什么会忘记沿着这样的思路去思考。事实上，甚至当人们确实对上帝怀有某种信仰的时候，他们也会因为所受的宗教教育——这种教育总是把内在的上帝这一观念斥责为“神秘的”——而不能产生这一观念。然而正是这种“神秘”观念，却通过梦和幻觉把自己强加给自觉意识。我本人以及我的同事们从许多案例中都曾见过与此相同的象征，以致我们对它的存在不可能再有任何怀疑。何况，我的这一观察早在1914年就已经开始，在我把我的观察公开出来之前，已经等待了整整十四年的时间。

如果有人竟把我的观察视为上帝存在的证据，那将是一个令人遗憾的错误。这些观察仅仅证明了存在着上帝意象的原型，在我看来，我们能够从心理学角度对上帝作出的断言就到此为止。

---

① 阿普列乌斯（Apuleius，约123—180），古罗马作家、哲学家、宗教神秘主义者。主要作品有《变形记》（后改名《金驴》），描写一青年如何变形为驴子后经历许多奇遇和苦难，最后得到神助恢复人形的故事。——译注

但既然这是一个非常重要和有极大影响的原型，它们的频繁出现对任何自然神学家来说就似乎是一个值得注意的事实。而既然对这一原型的体验具有某种圣秘性（numinosity），而且这种圣秘性还往往处在极高的等级上，那么它也就应该属于宗教体验的范畴。

我不能不希望人们注意这样一个有趣的事实：当基督教的核心象征是三位一体的时候，无意识呈现给我们的信条却是四位一体。实际上，正统的基督教信条并不完整，因为恶的原则（the evil principle）这一教义侧面并不存在于三位一体中，而是作为魔鬼而独自笨拙地存在。尽管如此，教会却似乎并不排除魔鬼与三位一体之间的内在关联。一位天主教权威曾就这一问题这样地表述过自己的看法："然而撒旦的存在，只能在与三位一体的关联中去理解。""对魔鬼的任何神学处理，如果不是使之关联于上帝的三位一体的意识，便都是对其实际位置的篡改。"[①]按照这种观点，魔鬼也拥有自己的位格和绝对的自由，这就是为什么他可以真实地和位格地成为"基督的对立面"的缘故。"此中揭示出上帝之存在的一种新的自由：他自由地允许魔鬼存在于他身旁，允许他的王国延续到永远。""强大的魔鬼这一思想与耶和华这一概念是不相容的，但它却并不与三位一体的概念互不相容。一神三位的神秘在上帝的幽深之处开敞出了新的自由，而这甚至使这样一种思想成为可能，那就是，一个有位格的魔鬼与上帝并存并与他作对。"[②]相应地，魔鬼也就具有自主的位格，具有自由和永恒，他也如此同样地具有这些形而上的素质，以致他实际上与上帝对立地存在着。如此，人们便再也无法否认，相信魔鬼与三位一体之间甚至有一种（否定性的）亲缘关系的思想，其实也是一种来自天主教的思想。

把魔鬼包含在四位一体中绝不是一种现代思想，也不是出自

---

① Koepgen：*Die Gnosis des Christentums*, pp.189,190

② Ibid., pp.185ff.

无意识的令人震恐的虚构。从十六世纪的自然哲学家和医生格拉尔德·多恩（Gerard Dorn）的著作中，我们发现有对“三”的象征和“四”的象征所作的详细讨论。在这一讨论中，“四”被划归给了魔鬼。多恩与整个炼金术传统的决裂表现在他采纳了严厉的基督教立场，坚持认为“三”是“一”而“四”不是，因为四是在“第五元素”（quinta essentia）中臻于统一的。按照这位作者的看法，四位一体事实上是一种“残酷的诈骗”或一种“邪恶的欺诈”，他认为当天使堕落之际，魔鬼便“跌落到四位一体和诸元素的领域之中”。他还对魔鬼借以产生出有“四只角”(数字四)的“双蛇”（数字二）的象征运作作了细致的描述。的确，数字在二就是魔鬼，就是所谓“有四只角的二”（the quadricornutus-binarius）。①

① 多恩认为上帝在创世的第二天创造出了“二”（the binarius），那一天，他把上面的水和下面的水分开，而这也就是为什么他在那一天的黄昏没有像在其他每天那样说“这很好”的缘故。多恩认为，“二”的释放导致了“混乱、分裂和争斗”。从“二”中产生了它的后代“四”。由于“二”是女性，它也就代表着夏娃，而数字三则被等同于亚当。因此魔鬼首先诱惑的是夏娃，“因为魔鬼既然狡猾透顶，当然也就知道亚当的标志是 the unarius，由于这一缘故他也就没有首先袭击他，因为他根本不相信他能够做任何与他作对的事情。何况，他并未忽视夏娃是作为天生的‘二’从它那统一的‘三’中分出来的。于是，由于都禀有‘二’与‘二’的相同性，他对夏娃发起了攻击。因为所有的偶数全都是女性的，二（夏娃的合适的和天生的数）不过是它们中的第一个罢了”。（Dorn: Detenebris contra natura et vita brevi,*Theatr.*chem.1602,I.p.527. 从这篇文章以及紧接着的一篇文章 De Duello Animi cum Corpore,pp.535ff 中，读者会发现我在这里提到的所有这一切。）读者一定已经注意到多恩怎样以透顶的聪明从“二”中发现了魔鬼与女人彼此之间的亲缘关系。他第一个指出了三和四之间的不协调，指出了作为圣灵的上帝和恩培多克勒式的自然之间的不协调，这样，即使是无意识地，他还是割断了他与炼金术的联系。于是，他把“四”说成是“不信上帝者的医学中最基本的东西”。我们不知道他所谓“不信上帝者”指的是阿拉伯人还是古希腊的异教徒。无论如何，多恩怀疑在“四”中有着某种不信神的东西，因为“四”是如此密切地与女人的天性联系在一起。

既然把上帝等同于个人是一个几近乎邪说的复杂假设，把上帝说成是“内在的”也必然呈现出教义上的困难。然而从现代人心理中产生出来的四位一体却不仅直接指向内在的上帝，而且直接指向上帝与人的同一。与教义相反，这里存在的不是三个面而是四个面；人们可以很容易地推论：第四面代表的是魔鬼。尽管我们有这样的箴言：“我与我父一体，那看见我的即是看见我父。”但谁要是把教义中基督的人性强调到使自己与基督等同的地步，[①]那么他肯定会被视为亵渎了上帝或陷入了疯狂。但这却似乎恰恰是自然象征的意图之所在。因此，从正统的观点看，自然象征中的四位一体不妨被宣布为一个“邪恶的女性”(diabolica fraus)，而能够证明这一点的最主要的证据则是它对代表基督教世界中应受谴责的一面即第四面的同化和吸收。在我看来，教会似乎不能不放弃任何试图认真考虑这一结论的尝试，它甚至可能不得不谴责对这些体验所作的任何考察，因为它不能承认被它分开了的东西又被自然重新统一了起来。在所有对四位一体的体验中，自然的声音是如此清晰可闻，这当然就唤起了那最为古老的怀疑，甚至使人对遥远的过去就与无意识联系在一起的东西也不再相信。在人们眼中，对梦的科学研究简直就是经过改头换面的古代占梦术，因此也像任何“神秘”技艺一样必然遭到反对。与梦象征有对应关系的说法虽然可以从古老的炼金术论著中找到，但这些东西也像梦一样是离经叛道的异端邪说。[②]然而，似乎仍有足够的

① 这种认同丝毫不涉及把个体的生命同化于基督的生命和吸收到教会之 corpus mysticum（神秘整体）中去的思想。毋宁说它全然与这一观点相反。

② 我主要考虑的是那些内容为炼金术传奇和教诲故事的著作。一个很好的例子是迈伊尔（Maier）的 *Symbola aureae mensae*（1617）。

理由去维护那些秘密的、保护性的隐喻。[1]毕竟，古代炼金术的象征性说法和现代人的梦都同样来自无意识，它们都同样是来自自然的声音。

中世纪的人对于终极的东西并没有多少怀疑，他们相信整个世界史都开始于上帝的创世——如果我们仍然生活在那样的背景中，那么我们当然可以轻而易举地把梦和诸如此类的东西完全撇在一边。遗憾的是我们生活在现代背景之中，在这里，一切终极的东西都受到怀疑，人们相信有一个无限延伸的史前时期，人们充分意识到即使确有某种圣秘的体验，它也只能是一种心理的东西而不可能是别的东西。我们不再相信有一个天上的世界环绕着上帝的宝座，不再梦想在银河系后面的某个地方去寻找上帝。然而，人的心灵却似乎仍然托庇于奇迹，因为对一个相信经验的人来说，所有的宗教体验都可以视为奇异的心理状态。如果我们希望知道宗教体验对拥有这种体验的人究竟意味着什么，我们就只能在所有可能想象出来的方式中去对它进行研究；而如果它确实意味着某种东西，那么它对拥有它的人来说也就意味着一切。无论如何，这正是一个仔细研究过它的人所得出的不可避免的结论。人们甚至可以把宗教体验定义为那种无论其内容如何，却被当事者认为具有最高价值的体验。现代心智只要仍然处在“教会之外得不到拯救”的裁决之中，就一定会转而把心理视为最后的希望。此外人们还可望从哪里获得体验呢？看来，答案或多或少只能是我在上面描述过的那一类。自然的声音会作出回答，所有关注人类精神问题的人将面对新的、令人困惑的问题。由于我的病人们的精神需要，我不得不试图去理解那无意识产生的象征。而既然着手讨论由此产生的知识和伦理后果，将不可避免地使我们走得

① 就我所知，炼金术文献中并无对教会迫害的抱怨。这些著作的作者通常都暗示那神奇力量的巨大奥秘就是其所以成为秘术的原因。

太远，我便不得不满足于对此仅仅作一简略的勾画。

一种宗教的主要象征性形象总是表现着特别的道德和精神态度。例如十字架及其多重的宗教意义就是如此。另一个主要的象征则是三位一体，它具有绝对的男性性质。然而无意识却把它转变为四个位格，而这四个位格同时又是一个统一体，正像三位一体中的三个位格乃是同一个上帝一样。就其是"出于自然之想象"而言，古代的自然哲学家们把三位一体想象为三种精神或三种"活力"（volatilia），即水、空气和火。另一方面，第四种构成要素则是大地或人体。古代的自然哲学家们用圣母来象征后者。[1]以这种方式，他们把女性的要素增加到三位一体之中，这样便产生出了四位一体或四等份的圆（circulus quadratus），它的象征是两性同体的 rebis[2]。中世纪的自然哲学家毫无疑问是用第四种要素来意指土和女人。恶的原则并没有公开提到，但却出现在"原初物质"的有害性以及其他暗示中。现代梦境中的四位一体是无意识的创造；正像我在第一章解释过的那样，无意识往往通过阿尼玛，即一个女性形象而人格化。四位一体的象征显然来自她。她可能是孕育四位一体的母胎，即一个 Mater Dei（上帝之母），就像大地被理解成上帝之母那样。但既然在三位一体的教义中，女性和邪恶被排除在了上帝之外，那么在四个位格的宗教象征中，恶的要素就会形成其中的一部分。不需要特别的想象力就可以猜测到这样一种发展的深远的精神结果。

---

① 参看《心理学与炼金术》，图 232。该图在圣母升天的形式中显示出对人体的赞颂。此外，圣·奥古斯丁曾用大地象征圣母："真理起自大地，因为基督脱胎于童贞女。"（*Sennones*, 189, II, in Migne, P.L.,vol. 38,col.1006.）同样。德尔图良也曾说到："那片童贞的土地，尚未因雨露的浇灌和滋润而变得多产。"（Adversus Judaeos，13.in Migne.P.,L.,vol.2, col.655.）

② rebis（"用二做成的"）是哲人之石，因为在它之中男性和女性得到了统一。

三、一个自然象征的历史与心理

尽管我并不希望给哲学上的好奇泼冷水，我还是不愿使自己迷失于去对四位一体象征作伦理的、智性的讨论。另一方面，这一问题的心理学上的意义无疑是深远的，它在实际治疗中发挥着重要的作用。但既然我们这里关注的并不是心理治疗而是某些心理现象的宗教意义，我就不得不跨越我在心理治疗方面的研究，以便去从历史的墓穴中发掘出这些象征。当我还是一个年轻的、为法律提供证据的精神病医生的时候，我根本就不会对去做这样的事情有丝毫犹豫。因此，如果对四位一体象征的冗长讨论和想要在三位一体教义上有所改进的异教企图似乎显得有些牵强和夸张，那么我是不会在意的。事实上，我在这里所作的讨论，只不过对颇能说明我的个案的最重要的例证作了一个简略得令人遗憾的介绍而已。

在这个梦系列的开端，圆圈便已经出现。例如，它可以表现为一条蛇，这蛇围着梦者盘成一个圆圈。在后来的梦中，它经常表现为一只钟、一个中心有一点的圆圈、一个练习射击的圆靶、一只所谓的永动钟、一个球、一张圆桌、一个盆，以及诸如此类的东西。差不多与此同时，正方形也出现了，表现为四面城墙或一个中央有一眼喷泉的正方形花园。此后不久，它又与圆周运动联系在一起：人们在一个正方形中转圆圈；一个在正方形房间中举行的巫术仪式（把动物变成人）——此房间的四角各有一条蛇，人们再次在房间中转圆圈；梦者驾驶一辆出租车在一个方形广场上转圆圈；一间方形的囚室；一个空旷的广场自己在旋转等等。在其他的梦中，圆圈又表现为旋转，例如四个孩子扛着一个“黑环”走进一个圆圈。此后，圆圈再次与四位一体同时出现。表现为一

只银碗的四个基本方位上各放着一粒果仁，或一张桌子的东南西北各有一把椅子。在这些梦中，中央似乎受到特别的强调，表现为一只蛋放在一个圆环中央、一颗由一队士兵组成的星、一颗在圆圈中旋转的星——该圆圈的四个基本方位代表着四季、一根球轴、一颗珍贵的石头等等。

所有这些梦都指向一个意象，它以突然发生的视觉印象出现在病人的梦中。此前，他也好几次有过这样的视觉意象，但这一次却给他留下了最为深刻的印象，就像他自己所说的那样，“这印象是一种最崇高的和谐”。在这样的情形中，我们对它是什么印象以及我们如何去看它，可以说完全不重要；唯一重要的是病人如何感受它。这是他的体验，即使这种体验对他本人状况具有深刻的转变作用，我们也没有理由用相反的看法去与之争论。心理学家只能把事实记录下来，如果除此之外，他感到自己确有能力胜任此项工作，那么他可能会努力去理解为什么这样的幻觉会对这样的人发生如此影响。此幻觉在病人的心理发展中无疑是一个转折点，人们禁不住要用宗教的语言把它说成是一种“信仰的改变”(a conversion)。

下面就是这一幻觉的文字记录：

> 有一个垂直的圆圈和一个水平的圆圈，它们有一个共同的圆心。这就是世界钟。支撑着它的是那只黑鸟。[1]
>
> 垂直的圆盘面是蓝色的，有一圈白边。它被分成4×8=32等份。有一根指针在上面旋转。
>
> 水平的圆由四种颜色组成，上面各站着一个手持钟

① 这涉及病人先前的一个幻觉，在那个幻觉中，一只黑色的鹰衔走了一只金圈。

摆的小人，围绕它的是那个先前暗黑现在却金光闪闪的环（它先前由四个孩子扛着）。世界钟有三种节奏：一，小节奏：垂直的蓝色钟盘上的指针前进1/32圈。二，中节奏：指针旋转一圈；与此同时，水平的圆旋转1/32圈。三，大节奏：32个中节奏相当于金环旋转一圈。

此幻觉总结了先前梦中提到过的所有东西。它似乎试图使先前那些破碎的象征（圆圈、球形、方形、旋转、钟、星状物、十字形、四位一体、时间等等）成为一个有意义的整体。

我们当然很难理解"最崇高的和谐感"为什么竟会来自这样一种抽象的结构。但如果我们想到柏拉图《提麦奥斯》中的双圆圈，想到他的"神性"（anima mundi）的和谐氛围，我们就可能发现我们走上了理解的坦途。"世界钟"这个词再次暗示出古人认为球形具有音乐的和谐，它因此属于宇宙体系一类的东西。如果此幻觉涉及无言旋转的苍穹或太阳系的稳定运动，那么我们就完全可以理解和欣赏这一画面的完美和谐。我们还可以假定柏拉图式的宇宙幻觉也透过那朦朦胧胧的意识而隐隐闪现出来。但是在这个幻觉中却有某种东西与柏拉图式的画面并不一致。两个圆各有其不同的性质。它们不仅有不同的运动，而且有不同的颜色。垂直的圆是蓝色的，内涵着四种颜色的水平的圆却是金色的。蓝色的圆可以象征天空的蓝色半球，水平的圆则可以代表大地及其四个基本方位。这四个基本方位既被人格化为四个小人，又用四种不同的颜色来代表。（在前面的梦中，这四个基本方位有一次由四个孩子来代表，另一次则由四季来代表。）这一画面立刻使人想到中世纪对于世界的想象，它表现为一个圆，或一个有四

个布道者或“美洛特西亚”（melothesia）[1]的“荣耀主宰”（rex gloriae）。在这样的世界中，地平线是由黄道带形成的。此外，“凯旋的基督”这一意象似乎来自类似于荷路斯[2]和他的四个儿子那样的画面。东方同样有与之类似的对应，这就是佛教的曼荼罗（madala）——它们通常来自西藏。这些东西总是由一朵圆形的莲花构成，莲花内又有一个方形的圣殿，圣殿又有四个大门，它们代表着四季和东南西北四个基本方位。莲花中央是一个佛，或更多的时候是湿婆和他的“沙克提”（Shakti），或一个与之相等的霹雳神（dorje）。它们作为仪式中的用具被用于凝神观照和最终将小我意识转变为神圣的大全意识。

不管这些类似的对应物是多么引人注目，它们却不能完全令人满意，因为它们全都把中央强调到似乎它们的产生就是为了表现中央形象的重要似的。而在我们的案例中，中央却是空的，它仅仅由一个数学上的点构成。我上面提到的类似对应描绘的是创造世界或统治世界的神，要不然就是人对天上星座的依赖。而我们病人的象征却是一个象征着时间的钟。我能够想到的唯一与之类似的东西是天宫图（horoscope）的图案。它也有四个基本方位和一个空心。另一个重要的一致之处是：前面的梦中，经常提到旋转，梦者报告说这旋转通常是向左旋转。天宫图中有所谓的“十二宫”，它们按数的顺序向左递进，也就是说，沿着反时钟方向旋转着前进。

然而天宫图仅由一个圆组成，而且并不具有两个显然不同的

---

① “放血的侏儒”（the “blood-letting manikins”）就是“美洛特西亚”（melothesia）。（原编者注：这是一些木雕或泥塑的小人儿，中世纪的医生在给病人放血或“拔火罐”的时候，用它们在患者躯体的表面上画出一个能镇住里面疾病的魔圈。）

② 荷路斯（Horus），古埃及人所奉之神，其形象似鹰，太阳和月亮是他的两只眼睛。——译注

系统的对比。因此天宫图也是一个不能令人满意的类比，虽然它确实在时间方面对我们这个象征有所敞亮。我们几乎要被迫放弃我们想寻找心理类比的尝试了，但就在这时，我们从中世纪的象征宝库有了收获。由于一个偶然的机会，我发现了十四世纪前期一位极不知名的作者圭劳姆·德狄古里维里（Guillaume de Digulleville）——夏里（Chalis）一所修道院的副院长、一位诺曼底诗人。他在1330至1355年间写了三首"朝圣诗"(Pelerinages)。在其中第二首的最后一篇中我们发现了天堂的幻觉。

天堂由四十九个旋转的球体组成，它们被说成是"诸世纪"(siecles)，是人间诸世纪的原型。然而，正像那位为圭劳姆充当向导的天使解释的那样，教会所说的"in saecula saeculorum"意味着永恒而不是普通的时间。一个金色的天宇包容着所有的球体。当圭劳姆抬头仰望金色天宇的时候，他突然看见一个小小的圆形物，其直径只有3英尺，其颜色是青玉色。他形容这个圆形物说："它从金色天穹的某一处出来，又从另一处重新进去。它遍游了整个天穹。这个蓝色的圆形物显然正像一个圆盘那样在一个更大的圆形物上滚动，它与那个金色的天球相交。"

于是这里我们就有了两个不同的系统：一个是金色的，一个是蓝色的；一个内切着另一个。那蓝色的圆形物是什么呢？天使再一次向惊奇不已的圭劳姆解释说：

Ce cercle que tu vois est le calendrier,
Qui en faisant son tour entier,
Montre des Saints les journees,
Quand elles doivent etre fetees.
Chanun en fait le cerde un tour,
Chacune etoile y est pour jour,

Chacun soleilpour l' espace
De jours trente ou zodiaque

此圆形物即是那日历,
它绕着全程不停地旋转,
显示出每位圣者的节日,
以及何时是它的庆典。
每位圣者均须走完一次全程,
每颗你看见的星均代表着一天,
每一个太阳都标志着
黄道带三十天中的一段时间。

蓝色的圆形物是教会的日历。这里我们就有了另一个对应——时间的对应。你们还记得在我们的幻觉中，时间是由三种节奏来测量的，而圭劳姆的日历则是一个直径三尺的圆形物。而且，当圭劳姆正注视那圆形物时，三个身穿紫色衣服的精灵突然出现。天使解释说当天是这三位圣者的节日，接着又继续谈论起整个黄道带。当说到双鱼座的记号时他提到了12位渔夫的节日，此节日在神圣的三位一体的节日之前。圭劳姆这时对天使说，他从未真正弄懂三位一体的象征。他希望天使开恩向他解释这一奥秘，这时天使回答说:“有三种主要的颜色：绿色、红色和金色。”人们可以看见它们统一于孔雀尾部的羽毛。“全能的主既然能够使三种颜色成为一种，难道他就不能使一种实体一分为三？”他还说：金色属于圣父，红色属于圣子，绿色属于圣灵。说完这些话后，天使警告诗人不得再继续发问，然后便缈然而逝。

我们高兴地从天使的训谕中获悉“三”确实代表三位一体。同样，我们也高兴地知道先前偏离到神秘思考中去的三位一体观

并未远离鸽的。与此同时，我们还接触到色彩这一母题。不过，遗憾的是，我们的病人说到四种颜色，而圭劳姆——或说天使，提到的却是三种颜色：金色、红色、绿色。这里，我们不妨引用《提麦奥斯》开篇时的一句话说："'三'倒是有了，然而'四'在何处？"此外，我们也可以从歌德的《浮士德》中引用同样的说法。[①]那是《浮士德》第二部中著名的卡比利[②]一场，此场中，卡比利从大海中带来了那神秘而"严厉的形象"（Streng Gebilde）的幻觉。

在我们病人的幻觉中有四个小人，这四个小人就是矮人或卡比利。他们代表四个基本点和四季，同时也代表四原色和四元素。在《提麦奥斯》中也像在《浮士德》和"朝圣诗"中一样，数字四似乎出了点问题。那失落了的第四种颜色显然是蓝色，它本来从属于黄色、红色和绿色的序列。为什么它会失落？日历和时间出了什么问题？蓝色出了什么问题？

可怜的老圭劳姆显然被这些问题难住了。"三"倒是有了，但"四"在哪里呢？他急于想弄清有关三位一体的问题，正像他说的那样，他从未真正弄懂它。但几乎没有什么疑问的是：天使在圭劳姆来不及提出更多的问题之前，便匆匆忙忙地离开了。

我认为圭劳姆的天堂之行显然是无意识的，因为否则他一定会从他看见的事情中得出某些结论。那么他实际上究竟看见了什么呢？他先是看见了那些球体，一些获得了永恒祝福的人居住在那里。接着他看见了金色的天堂，在那里，天主坐在金色的宝座上，他的身旁是天后，她坐在用褐色水晶做成的圆形宝座上。后面这一细节涉及这样一个事实，即玛利亚被认为是连同其肉身一

---

① 此场有这样的诗句："请来神三尊，第四不肯临，自言神之主，唯彼是真神。"见郭沫若译《浮士德》，第二部，"爱琴海的岩湾"一场。——译注

② 卡比利（Cabiri），最古老的神当中的一组，有两位、三位或四位。最初崇祀于萨摩特拉刻岛及其附近诸岛，可能为农神或土地神。——译注

起被带入天堂的，她是耶稣复活之前唯一一个获准连同其肉身一起进入天堂的非不朽者。天主的形象通常显现为凯旋的基督和他的新娘——教会——在一起。但最重要的一点是，天主虽然是基督，同时却又是三位一体，而且，第四位格（天后）的出现又使他成为四位一体。这高贵的一对，用理想的形式表现出“二”在“一”的主宰下统一了起来（binarius sub monarchia unarii），就像多恩肯定会说的那样。何况，在褐色水晶中，“四角的双蛇”正是被投掷于其中的四元素王国现在被抬举成了最高和解者玛利亚的宝座。其结果，自然元素的四重性就不仅显得与新娘（教会）或天后——这两者往往是难以分开的——的“神秘体”密切关联，而且也与三位一体有着直接的关联。

蓝色是玛利亚的“天衣”之色，而玛利亚则是覆盖着蓝色天穹的大地。但为什么不提到她是上帝之母呢？按照教义，她并非神圣，何况，她所代表的是大地、肉身及其黑暗。这就是为什么这位最大的慈悲者享有替所有罪人诉求的权力的缘故，同时也是她为什么与三位一体有关联的缘故。理性地看，这种关联是不可理解的，因为它既密切又遥远。作为母胎、载体和大地，她可以被比喻地解释为“圆形物”，其特征是四个基本点，并因而也可以解释成有四个等份的球形物即上帝的脚凳，或解释成有四个方形的天国之城，或解释成“基督隐于其中的大海之花”，或简单地解释成一个曼荼罗。按照佛教密宗对莲花的看法，它，由于人们可以理解的原因而代表着女性。莲花是永恒地诞生出诸神的地方，它与西方的玫瑰相对应，荣耀之主就坐在玫瑰之中，拥载着他的是四个布道者，他们与圆的四个等份相对应。

中世纪心理的这一珍贵片断，使我们洞察到我的病人的曼荼罗的意义所在。它把四结为一体，共同和谐地发挥其功能。我的病人是在天主教家庭中长大的，因而其不经意间面对的问题却正

是老圭劳姆大伤脑筋的问题。对于中世纪的人来说，三位一体的问题以及对女性、大地、肉体和物质的排斥或认识不足的问题的确是一个很大的问题，因为那时，在玛利亚的形式中，女性、大地、肉体和物质仍然是神之所在，是神圣救赎的不可缺少的条件。我的病人的幻觉是对这一古老问题的象征性的回答。这也许就是世界钟的意象何以会产生出“最崇高的和谐”印象的缘故。它第一次暗示了物质和精神、肉体欲望和上帝之爱之间毁灭性冲突的可能的解决方式。教堂梦中可怜而无效的妥协完全被这一曼荼罗幻觉取代了。此时，所有的对立和冲突都获得了统一。我们只须回顾一下老毕达哥拉斯灵魂是四方形的思想就不难看出：这曼荼罗幻觉在其三种节奏中表现了上帝及其三位一体，又在其静态的“四”（有四种颜色的圆）中表现了灵魂。因此，这一幻觉的最内在的意义乃是“灵魂与上帝的结合”。

由于世界钟同时还代表着“四个等份的圆”（quadratura circuli）和“持续的运动”（perpetuum mobile），这两个中世纪人苦苦思考的问题便也在我们病人的曼荼罗幻觉中得到了充分的表达。金色的圆以四个矮人和四种颜色的的方式再现了四位一体，蓝色的圆（按照圭劳姆）则再现了三位一体和时间的运动。在我们的案例中，蓝色圆上的指针运动得最快，金色的圆则运动得最慢。如果说圭劳姆的金色天堂与蓝色的圆似乎还不太和谐的话，那么，在我们的案例中，两个圆却和谐地结合在了一起。三位一体现在成了生命，成了整个系统的“节奏”，而它的三种节奏又建立在四的倍数即 32 之上。这与我前面表述过的观点是一致的：四位一体是圣诞之必要条件，从而也是三位一体的内在生命之必要条件。这样，以圆和“四”为一方，以三种节奏为另一方，它们两方便相互渗透，以便都能被包含在对方中。在圭劳姆的诗中，“三”是十分明显的，“四”却隐匿在天主和天后的二元性中。更

有甚者，蓝色在这里并未归属于天后而是归属于日历，而这日历却代表着时间并且明显地具有三位一体的属性。正像在我们病人的幻觉中一样，这里似乎也有某种象征与象征间的相互渗透。

性质与内容的相互渗透不仅在整个象征中颇为典型，而且在内容的“基本相似”上也颇为典型。如果没有这种相似，也就没有任何相互渗透可言。我们因此发现相互渗透同样也存在于基督教三位一体的概念中，在那里，圣父在圣子中显现，圣子在圣父中显现，圣灵在圣父和圣子中显现，而圣父和圣子则作为保惠师（the Paraclete）在圣灵中显现。从圣父到圣子，到圣子于一个特定的时间在世间出现，这整个进程表现了时间因素，而空间因素则被人格化为圣母。[母亲这一素质最初是圣灵的属性之一，后来则被某些早期基督徒说成是“索菲亚智慧”（Sophia-Sapientia）。这一女性性质不可能被全部抹去，它仍然粘附在圣灵这一象征上。] 然而四位一体却完全不见诸教义，虽然它曾经出现在早期的教会象征中。这里，我指的是封闭在一个圆中的四臂相等的十字架、有四个布道者的凯旋的基督等。在后来的教会象征中，神秘的玫瑰（rosa mystica）、奉献的容器（vas devotionis）、标记的泉水（fons signatus）和封闭的花园（hortus conclusus）等都是作为圣母的属性和精神化的大地的属性出现的。

如果三位一体的概念只不过是人类理性的发明，那么，从心理学的角度审视所有这些关联就是一桩不值得去做的事情。我总是倾向于认为这些概念属于这样一种启示，柯普根（Koepgen）最近把这种启示叫做“诺西斯”（Gnosis，真知）——请勿混同于诺斯替主义（Gnosticism）。启示是灵魂深处的首次“开敞”，是一种“敞现”，因此它本质上是一次心理事件，虽然它仍有可能是别的什么东西。它因此完全处在科学研究的领域之外。我的观点非常接近于柯普根受到教会赞许的表述：“三位一体不仅是来

自上帝的启示，同时也是来自人的启示。”

我们病人的曼荼罗是一种抽象的、数学式的表象，它再现了中世纪基督教哲学反复讨论过的若干重要问题。的确，这一抽象走得如此之远，以致如果没有圭劳姆的帮助，我们很可能便忽略了它在人类历史上的深广根据。病人对有关的历史材料可以说一无所知。对于宗教，他所知道的，也就是任何在童年时代接受过宗教教育的人都可能获得的一知半解。他本人看不出他的世界钟和任何宗教象征之间有什么联系。人们完全能够理解这一点，因为此幻觉乍一看确实与宗教没有什么关联。然而，此幻觉的出现却紧接在“凝神室”之梦的后面。而那个梦所回答的问题，又正是在更早一个梦中提出的“三”与“四”的问题。在那个梦中有一个长方形的空间，它的四条边上有四个盛满水的高脚杯：一杯是黄色的，一杯是红色的，一杯是绿色的，而第四杯却是无色的。蓝色在这里显然是失落了，然而在先前的一个幻觉中，它却与其他三种颜色联系在一起。在那个幻觉中，一头熊出现在洞穴深处，它有四只眼睛，它们分别发出红色、黄色、绿色和蓝色的光。令人惊异的是：蓝色在后来的梦中消逝了，与此同时原来熟悉的正方形也变成了长方形，而这在以前是从未出现过的。导致这一扰乱的原因是病人对阿尼玛所代表的女性因素的拒斥和抵抗。在“凝神室”之梦中，所出现的声音证实了这一点。这声音说：“你正在做的事是危险的。宗教并非你为了摆脱那个女人的形象而不得不付出的代价，因为这女人的形象是不可能摆脱的。”这“女人的形象”，就是我们所说的“阿尼玛”。

一个男人抵制他的阿尼玛是完全正常的，因为正像我前面说过的那样，阿尼玛代表着无意识和所有迄今被排斥在意识生活之外的心理倾向和心理内容。它们有众多的理由值得被排斥，这些理由既是现实的又是明显的。上述心理倾向和心理内容不是受到

“压制”（suppress），就是受到“压抑”（repress）。那些通常代表人心中反社会因素的倾向（即我们所谓每个人身上都固有的犯罪倾向）是被强行压制下去的，也就是说，它们是自觉地和蓄意地得到了这样的处置。然而那些仅仅受到“压抑”的倾向，通常却只是一些多少有点可疑的倾向。它们与其说是反社会的，不如说是不合习俗、不合惯例的。我们为什么压抑它们，其原因也同样是可疑的。有的人压抑它们仅仅是因为懦弱，另一些人则出于传统道德，还有一些人则是出于对某些东西的尊崇。压抑是一种半自觉和不太情愿的松手，即放弃太烫的烙饼和咒骂挂得太高的葡萄，或为了不让自己意识到某些欲望便转而注视其他的方向。弗洛伊德发现，压抑是造成神经症的主要机制之一。压制相当于自觉做出的选择，压抑则毋宁是摆脱不能接受的决定的非道德“嗜好”。压制可能引起担忧、冲突和痛苦，但绝不可能导致神经症。神经症总是被用来代替“合法地”遭受痛苦的代用品。

如果扣除所谓“固有的犯罪倾向”，人身上仍有大量低劣的素质和原始的倾向，它们存在于我们不希望自己成为的那些不那么理想和较为原始的人身上。我们当然都多少知道一个文明的、受过教育的、有道德的人应该怎样生活，我们偶尔也确实尽了我们最大的努力去实现这雄心勃勃的抱负。然而既然大自然并没有把祝福和馈赠同等地给予她的每个孩子，他们中有一些便更有天赋，另一些则较少天赋。有一些人确实能够做到正正当当和令人尊敬地生活。也就是说，从他们身上没有发现外在的缺陷。他们要么有一些微小的罪过——如果他们毕竟也还有罪过的话，要么即把自己的罪过深深掩埋在了无意识中。人们甚至宁可宽恕那些意识不到自己罪过的人，然而自然却丝毫不对不自觉的罪过者持宽大的态度。她对他们的惩罚像对那些自觉的冒犯者一样严厉。因此我们发现，正像虔诚的亨利·德拉蒙德（Henry Drummond）

一度观察到的那样，正是那些意识不到自己另一面的道德高尚者，才往往有一种使他们在亲戚朋友中得不到拥戴的可怕脾气。圣徒的名声也许能流芳百世，然而近在咫尺地与一位圣徒相处却可能在那些较少道德天赋的人身上形成自卑情结，或甚至导致非道德冲动的粗野爆发。道德似乎也像智能一样是一种天赋。你不可能把它强行灌输给那些消化不了他的人。

遗憾的是，人无疑比他自己想象和希望的要差。每个人都有他的阴影，这阴影越是较少地体现在个人的意识生活中，便越是黑暗和浓重。如果一种自卑被自觉意识到了，那么它就有机会得到纠正。何况，由于不断与其他种种兴趣发生接触，它也就不断地受到限制。然而如果它受到压抑，孤立于意识之外，那么它就永远得不到纠正，而且很可能在不知不觉中突然爆发出来。无论如何，它构成了无意识的暗礁，阻碍着我们最具善意的意图。

我们携带着我们的过去，也就是说，携带着原始低劣的欲望和情绪，而唯有通过巨大的努力，我们才可望卸去这一包袱。至于神经症患者，其阴影就更是受到了强化。如果这样的人希望被治愈，那就有必要发现一种可以把自觉人格和无意识阴影统一在一起的方法。

对那些自己就处在这一困境中的人，或者，对那些不得不帮助病人回到正常生活中去的人，这是一个极为严肃的问题。对阴影予以压制是起不了什么作用的，就像杀头不可能治疗头痛一样。另一方面，去摧毁一个人的道德感同样也无济于事，因为那就等于破坏了他身上较好的一面，而如果没有这一面，就连阴影也变得毫无意义。的确，让这些对立面得到统合是一个重要的问题，甚至在古代，它也使无数睿智之士大伤脑筋。按艾雷尼厄斯（Irenaeus）的说法，卡波克拉特（Carpocrates）本来是很可能成为公元 2 世纪的一位传奇人物的。这位新柏拉图主义哲学家教导

人们说：善与恶纯粹是人类的见解，灵魂在与肉体分离之前，如果命定了不会再堕入肉身的囚牢，就得穿越人类经验的整个过程，一直到其最后的终点。这就仿佛是灵魂唯有通过全面实现人生的种种需要，才能使自己从肉身世界的囚禁中获得救赎。于是，我们发现自己置身于其中的肉身存在，就仿佛是一个与我们敌对的兄弟，我们必须首先弄清他的情况。正是在这一意义上，卡波克拉特对《新约》中的一段话作了自己的阐释。《马太福音》第5章第25节（以及《路加福音》第12章第58节）说："你要趁你和你的仇敌还在同一条路上，就尽快地与他和好，否则任何时候他都可以把你送给审判官，审判官交付衙役，你就下在监里了。我实在告诉你，若有一文钱没有还清，你断不能从那里出来。"由于诺斯替教中也有一条教义说：没有任何人能够从他没有犯的罪孽中救赎出来。我们这儿面对的便显然是一个极为重要的问题，但它的重要性却被基督教对诺斯替教的厌恶弄得十分模糊。就肉身的人而言，"仇敌"意味着"我中的他"（the other in me）。显然，卡波克拉特式的思维方式对《马太福音》第5章第22节以下那段话只会作出下面这样的解释："只是我告诉你们：凡无故向'自己'动怒的，难免受审判；凡骂'自己'是拉加的，难免公会的审断；凡骂'自己'是傻瓜的，难免地狱的火。所以，你向祭坛献礼物的时候，若想起'你已对自己怀怨'，就把礼物留在坛前，先去同'自己'和好，然后再来献礼物。你要趁你和'你自己'还在同一条路上，就尽快地与'自己'和好；否则任何时候'你都可以把自己'送给审判官。"[①]从这里，不过一步之遥便可以到达那句未入教典的名言："人呵，如果你确实知道你之所为，你将受到保佑；如果你茫无所知，你将受到诅咒，因为你违逆了律

---

① 此处所谓"自己"、"你自己"，在《马太福音》原文中均为"仇敌"、"你的仇敌"。——译注

法。”[①]然而此问题确与“不义的管家”之寓言十分接近，而此寓言则在种种意义上都使人感到难以理解。“主人就夸奖这不义的管家做事聪明”(《路加福音》,第16章第8节)。在拉丁语《圣经》中,“聪明”一词是“审慎”;而在希腊语文本中,那个词的意思是“审慎、理智、有头脑”。无可否认，实际理智在这里所起的作用就如一个作出道德抉择的法庭。也许，把艾雷尼厄斯撇在一边，我们可以把这一洞察归功于卡波克拉特的信徒们，并承认他们也像那不义的管家那样颇值得夸奖地知道如何保全脸面。当然,教父们(the Church Fathers）更为强健的心智是不可能欣赏这一主张的精妙之处的，但从现代人的观点看，这一微妙的主张却具有极大的实际意义。当然，它同时也是危险的，在一个使人忘记了人的生命何以竟需要奉献给一个比自己更大的思想的时代，它至今仍是一个最充满生气和最令人感到棘手的伦理问题。人们可以接受最令人惊奇的事情，只要它能使人活得有意义。然而困难却在于创造出这样一种意义。当然，它必须是一种信念；然而你发现所有那些人类能够发明出来的令人信服的事情都是廉价的、现成的，它们绝不可能使人信服得足以抵御其个人的欲望和恐惧。

如果那些受到压抑的倾向——那些我称之为阴影的倾向——显然是邪恶的东西，那当然并不存在任何问题。然而这所谓阴影却仅仅是些低级、原始、笨拙和不能适应社会的东西，它们并不完全是坏事，而且甚至还包含着一些幼稚原始的素质，这些素质在某些方面可以使人的生命变得更富于生气与活力——然而它们却遭到习俗和惯例的禁止！受过教育的公众作为现代文明之花，早已脱离了自己生命的根，而且注定了将要脱离整个大地。今天，没有一个文明国家的最低阶层不是处在动荡不安的抗议中。在许

① James, trans., *The Apocryphal New Testament*,p.33.

多欧洲国家，这种状况甚至侵袭了上流阶层。这一状况以极大的规模展示了我们的心理问题。由于集体不过是个人的累积，所谓集体问题也就不过是个人问题的累积。一些人把自己等同于优异者而不能纡尊降贵，另一些人则把自己等同于低劣者而渴望跃居上流。

这些问题绝不可能通过立法、通过人的智谋来获得解决。解决这些问题的办法只能是改变自己的人生态度。而这种态度的改变又不能借助于宣传，借助于群众性集会或借助于暴力。它只能从个人做起：一开始是态度的改变，然后是个人喜恶的转变，然后是人生观和价值观的变化。只有这些个人的变化的积累，才可望造成集体问题的解决。

受过教育的人试图压抑自己身上低劣的一面，却并未意识到这样做乃是迫使后者起而反抗。这正是我的病人的一个显著特点，他有一次梦见一个想要"全面扼杀左翼"的武装党派。当时有人在一旁评论说：左翼已经够微弱了，然而这武装党派的回答却是：正因为如此才需要把它消灭干净。此梦显示了我的病人如何对待自身中低劣的一面，但这显然不是正确的方法。与之相反，"凝神室"之梦显示出来的宗教态度，却对他面临的问题作出了正确的回答。后来的那个曼荼罗似乎放大了这一点。历史地说，正如我们看见的那样，曼荼罗作为象征，其作用是从哲学上弄清神性，或以可见的形式再现神性以便让人们崇拜，或者，像在东方那样，它的作用是供人们作瑜伽修炼。"天圆地方"（the celestial circleand the squareness of the earth）的完整与"完美"在联结着四种原则或四种心理性质[1]的同时，表达了完全的统一和结合，因而，曼荼罗实际是"统一和联结的象征"。由于神和人的结合

---

① 在藏传佛教中，四种颜色总是与心理的四种性质（智慧的四种形式）联系在一起。参看我对《西藏亡灵书》所作的心理学评论。

在基督或十字架象征[①]中得到了表达，我们便期待病人的世界钟也具有类似的和解意义。历史上的类似形成了我们的偏见，我们期待着一个位于曼荼罗的中央的上帝。然而，这中央却是空的。的确，上帝的座位上空无一物——虽然当我们按照历史的模式分析曼荼罗时，我们总能发现由圆代表的神和由方代表的女神[②]。当然，我们也可以不说“女神”而说“大地”或“灵魂”。然而，尽管有历史的偏见，事实却仍然是我们在这一曼荼罗中并未发现神的踪迹，相反却发现了一种机械。我并不认为我们有任何权力无视这一重要事实而去迎合我们的先入之见。梦和幻觉只能是它们显现出来的那样，它们不是对别的什么东西的掩盖或伪装。它是自然的产物，并没有什么秘而不宣的动机。我见过好几百个这样的曼荼罗，产生这些曼荼罗意象的病人并没有受到过任何外来影响。而且，我在大多数案例中都发现了同样的事实——在中心的位置上并没有一个神。中心通常都受到了强调，然而在那里我们发现的却是一个有着不同意义的象征。它可以是一颗星、一朵花、一个四臂相等的十字架、一块珍贵的石头、一只盛满水（或酒）的碗、一条盘成一圈的蛇或一个人，但从来不是一位神。

当我们在中世纪的教堂中发现了凯旋的基督时，我们正确地假定这一定就是基督教的核心象征。与此同时，我们也假定：任

---

① 十字架也有作为天堂和地狱之界碑的含义，因为它矗立在宇宙中央并向四个方向延伸。中国西藏的曼荼罗也同样占据中央位置，它的上半凸出地面升向天堂，而地狱则位居其下方。在个人的曼荼罗中，我常常发现同样的建构：光明的世界在上，黑暗的世界在下，就好像它们正在投射到这样的世界中去。在雅可布·波墨（Jakob Bohme）的“颠倒的眼睛”或“哲学之镜”中也有类似的图案。

② 不妨参照和比较中国古代“天圆地方”和“皇天后土”的说法。按照这种说法，天是圆的，地是方的；天代表上帝（皇），地代表帝后（后）。因此，与一般人的想象不同，圆反而代表男性性质，方反而代表女性性质。——译注

何植根于一个民族历史中的宗教，都不仅代表了该民族已经形成的政治体制，而且表达了他们的心理。如果我们把同样的方法运用到人们在梦和幻觉中见到（或通过“积极的想象”[①]而形成）的现代曼荼罗中，我们就得出这样的结论：这些曼荼罗表现了某种我们不能不称之为“宗教的”态度。宗教总是关联着最高、最有力的价值，无论这些价值是正面的还是负面的。这种关联可以是主动而自愿的，也可以是被动而无心的，也就是说，你可以自觉地接受那不自觉中主宰和支配着你的那些价值。那在你身上行使着巨大力量的东西是一个心理上的事实，它在那里发挥着神一般的作用，因此这总是具有强大力量的心理因素才被称之为“上帝”。只要一个神不再是一种强有力的心理要素，他的意义也就削减得仅仅是一个空洞的名称而已。他的内涵已经死去，他的力量已经消逝。古代的众神为什么失去了他们在人心中的威力？因为奥林匹斯已经为它的时代尽了自己的努力，此时，一个新的奇迹已经开始：上帝变成了人。

如果我们打算从现代曼荼罗中得出某些结论，我们首先就应该问这些人是否崇拜星辰和太阳，是否崇拜花和蛇。他们肯定会否认这一点，但与此同时却会肯定地说：地球、星辰、十字架等确实象征着“他们内在的中心”。当问及他们所说的“中心”究竟是什么意思时，他们会结结巴巴地说到这样或那样的经验，而这些经验最终会显得与我的病人的自白有某种相似。我的病人发现：他的世界钟幻觉给他留下了一种极为和谐完美的感觉，其他人则会承认：类似的幻觉是在极度痛苦或深深绝望的瞬间发生的。此外，对其他人来说，它也代表一个崇高的梦或代表这样一个时刻，在这样的时刻，漫长的、毫无成果的奋斗结束了，开始了一

① 此术语涉及我采用的一种方法，我曾建议病人用这种方法把无意识心理内容提升到意识水平。

种宁静与平和。如果你把人们告诉你的这些体验总结一下，你就会形成这样的看法——他们回到了自己，他们接受了自己，他们能够与自己达成一致，因而也就能够与逆境和不顺心的事件妥协。这几乎就像人们通常所说的：他与上帝和解了，他放弃了自己个人的意志，他已经使自己屈服于上帝的意志。

现代曼荼罗在无意中袒露了一种奇怪的精神状态。在这样的曼荼罗中没有神，也没有人对神的屈服或和解。神的位置似乎被人的完整所取代。

当人们说到人的时候，都指的是他自己的自我或人格，也就是说，他自己意识到的人格。而当说到他人的时候，人们总是假定，他人也具有类似的人格。但既然现代研究已经使我们知道，个人意识建立在极不确定地向外延伸的无意识心理之上，而且被这样的心理所包围，我们就必须修正自己多少有些过时的偏见，不再把人仅仅等同于他的自觉意识。过去的天真假定现在面对着这样一个极具批判精神的问题：人究竟是“谁的”意识？事实表明：我很难把我对自己的看法与他人对我的看法统一起来。那么，谁是正确的？哪一个“我”才是真正的我？如果我们再进一步考虑到人同时也还既不是他自己认为的那样，也不是别人认为的那样，而是某种虽然未知但又可以证明其确实存在的东西，关于“自我”或个人同一性的问题就变得更加困难了。的确，我们不可能确定心理存在的范围和它的终极性质。当我们在这里说到人的时候，我们指的是他那不可界定的整体，这一整体只能象征性地予以表述。我用“自性”来指称这一整体，它是意识和无意识的总和。我对这一术语的选用完全符合于东方哲学，该哲学在漫长的岁月中一直思考着这些甚至当诸神不再成为肉身时也仍然不能不提出的问题。《奥义书》中的哲学相当于一种心理学，它很早便认识到诸神的相对性。这一点绝不可混淆于无神论的愚蠢错误。

世界始终是原来的世界，而我们的意识却奇怪地发生了改变。最初，在遥远的时代（这在今天仍然可以从土著中观察到），心理生活不仅存在于人的肉体中而且存在于非人的物体中。按照我们今天的说法，这是一种心理投射。[①]在完全的投射状态中，意识几乎不可能存在，他最多也只能是一大堆情绪。随着投射作用的退却，自觉的知识逐渐形成。奇怪的是，科学知识开始于天文规律的发现，因而也开始于最遥远的心理投射的退却。这是世界的非灵性化过程的第一个阶段。而迈出了第一步也就有第二步：早在古典时期，诸神就已经退出了山峦和河流，也不再存在于树木和动物之中。现代科学把它的投射作用精致到了你几乎认不出来的地步，然而它们仍大量地充斥在我们的日常生活中。仔细观察就可以发现，它们弥漫在报纸、书籍、谣言和日常生活的飞短流长之中。我们实际知识的每一个空白都被这样的心理投射所填补。我们仍然那样地确信我们知道别人心中想的是什么以及别人真正的性格是什么。我们坚信有些人身上具备了一切最坏的品质，而我们自己身上却丝毫没有这样的品质；我们确信别人干尽了一切坏事，而这些坏事却与我们全然无关。我们仍须格外小心，才不至于毫无羞耻地把自己的阴影投射给别人。如果你设想有这么一个人，他已经勇敢得逐退了所有的心理投射，那么这个人一定深深意识到了他自己心中浓重的阴影。这样的人使自己背上了新的问题、新的冲突。他自己成了一个严峻的问题——因为他现在不能再说“他们”做了什么，“他们”对我们犯了什么过错，我们必须起而反对“他们”。这样的人现在是生活在“凝神室”中，他深知世界的一切过错也就是他的过错，如果他懂得如何处置他自己的阴影，他也就实实在在地为世界作出了贡献。至少，他在

① 这一心理事实解释了万物有灵论。

极小极小的程度上分担了我们时代巨大的、难以解决的共同问题。这些问题之所以如此难以解决，是因为它被我们相互的投射弄得错综复杂。当一人甚至看不清自己，看不清自己不自觉地带到形形色色的事情中去的东西时，他又怎么可能正确地看别人和看世界呢？

现代心理学的发展使我们对人构成有了更好的理解。最初，众神以其超凡的力与美，生活在白雪皑皑的山顶或黑暗的洞穴、森林、大海中；此后，他们合成一个唯一的神；后来，这个神变成了人。然而在我们的时代，甚至这样的“神人”也走下了他的宝座，消解到普通人之中。也许正因为如此，他的位置才空着。然而与此同时，普通人的骄傲自负却几乎到了病态的程度。个体的这一状况基本上符合理想化了的国家的极度膨胀的极权主义要求。就像国家把个人牢牢控制在自己的手心中一样，个人也相信他已经把心理牢牢地掌握在自己的手心中。他甚至制造出一种心理科学，荒谬地假定人的理智（它不过是心理的部分功能）已足以理解那比它大得多的整体。实际上，心理不仅是意识的母亲和意识的作者，甚至还决定着意识的种种可能。心理的广袤是如此远远地超越于意识的疆域，人们完全可以把意识比喻成大洋中孤零的小岛。小岛只具有有限的范围，大洋则无比宽广、无比深邃，它所包容的生活无限地超出于岛上的人的想象，在种类和程度上都可以说是他们闻所未闻的。从而，如果这最终被认为是一个空间问题，那么上帝究竟是“内在的”还是“外在的”就并不重要。有人可能会反驳说：并没有证据可以证明意识仅仅是大洋中的小岛。的确，这是不可能证明的，因为已知的意识范围面对的是未知的无意识领域，关于这一领域，我们所知的仅仅是它确实存在，并且正因为如此才对意识及其自由行使着限制作用。哪里有无意识的统治，哪里就有意识的桎梏和枷锁。海洋的广袤仅仅是一种

对比，它以譬喻的形式表达了无意识能够对意识构成的限制和威胁。直到不久以前，经验主义的心理学仍把“无意识”说成是意识的不在场（这一术语本身也表明了这一点），就像黑暗是光明的不在场一样。然而今天（以及我们以前的时代）对无意识心理过程的所作的精确观察却使我们认识到：无意识过程有一种创造性的自主，而这是纯粹的黑暗无论如何不可能具备的。当卡勒斯（Carus）、哈特曼（von Hartmann）和叔本华把无意识等同于创造世界的原则时，他们仅仅是总结了过去曾经有过的所有教谕。这些教谕植根于内在的体验，它们亲眼看见了那神秘的原动力是如何被人格化为神祇。以一种不在意的态度去看待无意识中危险的自主性，否定性地把无意识说成是意识的不在场，这完全符合于现代意识的自我膨胀和妄自尊大。从心理学的角度看，远为适宜的表述倒应该是假定存在着看不见的鬼神，哪怕这很可能是一种神人同形或神人同体的投射。但既然意识的发展要求我们在力所能及的范围内减少投射作用的蒙蔽，我们对于神也就不可能再继续维持一种非心理学的教义。如果世界的非灵性化历史过程像现在这样继续下去，那时一切外在于我们的神圣东西就都会回归于心理，回归于那未知的人的内心世界，因为它们显然正是起源于那里。

唯物主义的错误可能是第一个不可避免的错误，因为既然在银河系中不能发现上帝的所在，那么合乎逻辑的推论就是上帝根本不存在。第二个不可避免的错误是心理主义的错误——如果有上帝，那么它作为一种幻觉就一定来自某种动机，例如来自权力意志或来自被压抑的性欲。这些看法并不是什么新鲜的东西。基督教早期的传道者在推翻不信上帝者崇拜的神和偶像时，就已经说过与此类似的话。然而，早期传道士自觉意识到，他们向这些旧神宣战是在为一个新的上帝服务，现代的偶像崇拜者却意识不

到他们是以谁的名义来摧毁旧的价值。尼采相信自己在砸烂旧招牌时是完全自觉和负责的，然而却奇怪地感到自己需要回到一个重新复活的查拉图斯特拉身边。查拉图斯特拉是尼采的另一个自我，在他的伟大悲剧《查拉图斯特拉如是说》中，尼采总是把自己等同于他。尼采并不是无神论者，然而他的上帝死了。上帝的退场导致了他内心的分裂，他因此不得不把另一个自己称之为“查拉图斯特拉”——有时则称之为“狄俄尼索斯”。他在重病中写的信，署名是“扎格列欧斯”(Zagreus)，这是一位被遗忘了的色雷斯人的神。《查拉图斯特拉》的悲剧在于：由于上帝死了，尼采本人成了神；而这一情形的发生仅仅是因为他不是一个无神论者。他的天性决定他不能忍受流行的无神论神经症。对这样一个人来说，断言“上帝已死”似乎是危险的：他立刻就成了“自我膨胀”的牺牲品。实际上，上帝远不是一种否定，而是心理所能达到的最有力和最有效的“位置”，其意义相当于保罗所谓“上帝是那些人的肚腹”。(《新约·腓立比书》第3章第19节）任何个人心理中最强有力并因而最具决定性的因素，都同样会强行向人索取上帝向人索取的信仰或恐惧、顺从或献身。任何专横的、不可逃避的东西，在这一意义上都可以称之为“上帝”。它是绝对至上的，除非你通过自由的道德选择，成功地建立起同样强大、同样不可战胜的阵地来抵御这一自然现象。如果这一“心理阵地”被证明为绝对有效，那么它无疑值得冠以“上帝”之称。更正确地说，它是一个精神化的上帝，因为它来自道德选择的自由并因而来自人的心灵。人完全可以自由地决定这位“上帝”究竟是“精神的”还是与吗啡瘾一样的自然现象，由此也就自由地决定了这位“上帝”究竟是一种仁慈的力量还是一种毁灭的力量。

无论这些心理事件或心理抉择是多么不容置疑和可以理解，它们却很容易把人们引向错误的、非心理学的结论，即：要不要

为自己“创造”出一个“上帝”，这完全取决于他们自己。这是毫无疑问的，因为我们每个人都具有一种心理倾向，这种心理倾向在极大程度上限制了我们享有的自由，并且实际上使之变得虚幻。“意志自由”不仅在哲学上靠不住，在实际意义上也常常名不符实。我们很少发现有谁能够不受欲望、习惯、冲动、偏见、嫌厌和各种各样的情结的影响和主宰。所有这些天性上的事实，所发挥的作用简直就像一个满是神灵的奥林匹斯：这些神灵个个都要求得到抚慰和服务，都希望被人惧怕和崇拜——不仅从拥有他们的那个人那儿得到这些，而且从他的邻人那儿得到这些。奴役和主宰是同义词。心理中总有某种东西主宰、限制或压迫着我们道德上的自由。为了向自己掩盖这一无可抵赖同时又极其令人不快的事实，与此同时又能对自由作出口头上的敷衍和许诺，我们逐渐习惯于驱除魔鬼似地说“‘我有’这样那样的欲望、习惯或憎恶”，而不是更为诚实地说“如此这般的欲望、习惯或憎恶‘拥有了我’”。后面这种说法无疑剥夺了我们的自由幻觉，然而我却宁可反躬自问：归根到底，这难道不比用空话来糊弄我们自己更好。事实上，我们并不享有不受主宰的自由；我们始终受到各种心理因素的威胁，这些心理因素乔装成“自然现象”，随时随地都可能主宰我们。由于形而上的投射已经隐退，我们面对这样的事情便几乎毫无防御。我们立刻便认同了每一种冲动而不是把它视为“他者”——后面这种做法至少可以使冲动和我们保持一段距离，以免它席卷和摧毁自我的城堡。实际上，“万军之主”始终和我们在一起；即使我们能够，我们也无须去“创造”他们。我们唯一需要做的，乃是去“选择”我们希望服侍的主人，以便他也能反过来服务于我们，使我们能够抵御和不至于被我们未曾选择的“他者”所主宰。可见，我们并不创造“上帝”，而仅仅是选择“上帝”。

虽然我们的选择对“上帝”的特征下了定义，但这种选择始终是人为的，因而它所给出的定义也是有限而不完美的（甚至完美的想法也不见得就完美）。此定义是一意象，然而此意象却并不能把它所指称的那个未知的事实带入知识之领域，否则，我们便有权宣称我们创造了一个上帝。我们选择的那个“主人”并不等于我们在时空之中投射给他的意象。他仍然一如既往地做他的事，就像心灵深处的一个未知数一样。关于我们的心理，我们甚至连其中最简单的思想的性质也弄不清楚，就更不必说弄清它的终极原理了。同样，我们也无法驾驭它的内在生命。由于这一内在的生命享有其固有的自由，由于它并不听命于我们的意志和意图，因而一个很容易发生的事情便是：我们选择和定义的那个有生命的东西，突然之间便脱离了它的背景即那个人为形成的意象——而这是不以我们的意志为转移的。此时，我们也许可以像尼采那样说：“上帝死了。”然而更正确的说法却是：“上帝脱离了我们的意象，我们在哪里可以再次找到他？”无疑，这一过渡期可谓危险丛生，因为心理中的自然事实会以各种“主义”的形式来提出它们的要求，而这些“主义”除了制造出人们各自为政的混乱和破坏之外，是不可能产生出任何积极东西来的。自我的膨胀和个人的骄傲已经决定把“自我”（the ego）选举为宇宙之主而丝毫不考虑这是多么荒谬。作为整整一个时代尚未理解的凶兆，尼采的情形就正是如此。

个人的自我可以说太小太小，它的大脑可以说太不够用，根本不足以整合所有已经从这个世界隐退的投射。自我和大脑已经努力造成了自己的迸裂；精神病医生把这称之为精神分裂。当尼采说“上帝已死”的时候，他说出了一个在大半个欧洲都具有普遍意义的事实。人们受到这一说法的影响并不因为这是尼采说的，而是因为它表达了一个广泛存在的心理事实。随之而来的结果并

未迁延得太久：在各种主义的雾瘴之后，紧接着便发生了巨大的灾难。没有人想过要从尼采的宣言中总结出哪怕是一点点结论。然而仍有人从这怪异可怖的声音中听见了遥远的回音。“伟大的潘神死了。”当自然之神走向末日之际，古代的这一哀鸣曾经回荡在海面。

教会一方面把基督的生命理解为一种历史的奇迹，另一方面则把它理解为一种永存的奇迹。这在弥撒圣献上尤为明显。从心理学的角度，这种观点可以作如下的翻译：基督的生命是具体的、个人的、独特的。然而尽管有这些基本的特性，它同时仍有一种原型的性质。这一性质可以从许多与其传记细节相互关联的神话母题中辨认出来。在福音书中，实际的报告总是与传说和神话交织在一起。福音书的意义恰恰建立在此之上。如果有谁试图用一把外科手术刀把个人的东西从原型的东西中分离出来，福音书立刻就会失去其完整性。历史上很少有哪个伟大人物意识到英雄的生活及其命运之改变的原型所在，在这一点上基督也不例外。然而甚至普通人也同样不自觉地生活在原型中，如果人们不再看重这些原型形式，那仅仅是因为人们普遍地缺乏心理学的知识。的确，甚至梦这种瞬息即逝的现象也往往能清晰地揭示出原型的模式。毕竟，所有的心理事件都深深植根于原型之中并与它紧密交织在一起，从而，在任何情况下，谁如果想大致确切地把独特的东西从类型化的东西中分离出来，他就不得不付出巨大的批判性努力。在终极意义上，每个人的生活同时也都是永恒的类属生活。个人始终是“历史的”，因为他被严格地束缚在时间上；另一方面，类型与时间的关系却是不相干的。由于基督的一生在极大程度上具有原型的性质，他也就在同样的程度上再现了这一原型。但既然原型是每一个体生命的不自觉的前在条件，它的生命在敞现出来的时候，也就敞现出了每一个人隐秘的、不自觉的基本生

活（ground-life）。也就是说，在基督生活中发生过的事情，也总是同样地发生于任何地方。在这一基督教原型中，所有此类的生活都被一再地或一劳永逸地预示和表达了出来。同样，在这一原型中，我们此刻关注的问题即上帝之死，也已经以完美的形式作出了预言：基督本人就是濒临死亡和自我转化的上帝。

“你们为什么在死人中找活人呢？他不在这里。”[①]我们由已出发的——心理情境便与此相当。但我们在何处才能找到复活的上帝呢？

我并不期望有信仰的基督徒追随我的思路，因为这在他们看来似乎是荒谬的。我的这些话本来就不是说给那些幸福的、有信念的人听的，而是说给另外一些人听的——对这些人来说，圣光已经熄灭，奇迹已经消逝，上帝已经死去，他们不可能回到过去，也不知道返回过去是否在任何情况下都是一条更好的路。要获得对宗教问题的理解，很可能我们今天唯一的方式便是从心理学的角度出发。这就是我为什么要把那些历史地凝固了的思想重新加以熔化，并把它们注入“直接体验”这一模子的缘故。这的确是一桩艰巨的工作：我们很难发现教义和直接经验在心理原型上的联系，然而对无意识自然象征所作的研究却把必要的第一手材料提供给了我们。

上帝之死或上帝的消逝并不仅仅是基督教的象征。“死后的寻找”今天仍在达赖喇嘛死后寻找新灵童的做法中不断重演，而在古代则表现为一年一度的寻找谷物女神科尔（Kore）的庆典。这种广泛的分布有利于证明这一典型的心理过程确实普遍地发生在一切时代和一切地方。那给予我们生命和意义的最高价值失落了——这一典型的体验早已重复过无数次，因而其表达也在基督

① 《路加福音》第24章第5节。

教的奇迹中占有重要的位置。死亡或失落需要不断地重复——基督总是在死亡，他也总是在诞生；因为与短暂个体的时间限度相比，原型的心理生命是没有时间性的。我不知道这一原型为什么时而有力地显现其这一面，时而有力地显现其那一面，我不知道这是受什么样的规律或法则支配。我唯一知道的是：我们目前的时代是上帝已经死去或已经消逝的时代——而这，实际上也是无数其他人已经知道的事情。神话告诉我们：人们不可能在他的尸体所在处找到他。这里，“尸体”意味着外在的、可见的形式，它是那最高价值的转瞬即逝和已经过时的布景。神话还告诉我们，这一最高的价值将再次以奇迹的、转生的方式崛起。这看来像是奇迹，因为，当一种价值消逝时，它总是显得仿佛再也不可恢复。于是它的回归便可谓出人意料。死亡期沉降到地狱的三天，描述了已经消逝的价值是如何地沉落于无意识，在那里，通过战胜黑暗的力量，它建立起了新的秩序，此后则再次升向天堂，也就是说，在意识中达到高度的明晰。神话告诉我们只有很少几个人看见了那位复活者，这意味着要发现和认出那转生的价值，确实存在着不小的困难。

凭借梦的帮助，我在前面说明了无意识怎样产生出自然象征。我用曼荼罗这一术语来指称这一象征，它的功能和意义是把对立面统一起来，或者导致一种和解。这些推论和思想本身就代表和显示着一种颇有生气的原型，这些推论性的思想可以一直追溯到宗教改革时期——我们发现它们以富于象征的几何图形出现在那个时期的炼金术论著中。这些象征性的几何图形致力于表现“哲人之石”的性质。例如，在《特拉克塔奥柔斯》（*Tractatus aureus*）的评注中我们便读到过下面这样的话：

所有的要素必须还原成一个东西，它就是在此正方

形中居于中央的那个小小的圆。它是在仇敌之间或不同要素之间造成和解的调停人，有了他人们才会在相互拥抱中彼此相爱。唯有他能够带来“圆中的方”，迄今以来，许多人都在寻找这东西，然而却几乎没有人找到过它。

关于这位“调停者”，这神奇的哲人之石，奥瑟留（Orthelius）这样写道：

作为……永恒的超自然的善，我们的调解者和救世主耶稣基督把我们从永恒的死亡，从魔鬼与邪恶中解救出来；他兼有两种性质：神性的和人性的；同样，那尘世的救主也兼具两个部分：天国的和尘世的。他以此使我们恢复了健康，把我们从天国的和尘世的、灵性的和肉体的、可见的和不可见的疾病中解救出来。

这里，“救世主”并非从天而降而是出自大地之深处，即出自意识以下的地方。这些哲人猜测有一种“灵性”囚禁在那里，囚禁在物质的容器中。这只被囚禁的“白鸽”可以与囚禁在赫耳墨斯“克拉脱”（krater）中的“心灵”（Nous）相比较，那时的人们这样说到后者：“如果能够，你要通过认识你是出于什么目的被创造出来，通过相信你将再次上升到主的身边，而投入到这‘克拉脱’中去，因为正是主把‘克拉脱’遣送到了下界。”

这一“心灵”（Nous）或“灵性”（spirit）被说成是“墨丘利”，炼金术中有句话涉及这一奥秘——这句话说：“智者寻找的东西

在水银中。"[①]此外，左西莫斯（Zosimos）曾把一句古语传达给传说中的奥斯坦尼斯（Ostanes）。这句话说："去到尼罗河水中，你会在那里找到一颗有灵性的石头。"一条注释解释说，这里指的是水银。同时，这一来自上帝的"灵性"又是炼金术士大为推崇的"青翠"（greenness）之成因。迈琉斯（Mylius）说："上帝把生气吹入被造物……这是一种胚芽似的东西，它就是那所说的'青翠'。"此外，我们从宾根的希尔德嘎（Hildegard of Bingen）对圣灵的赞美诗中也读到过这样的句子："云雨从天而降，天穹星移斗转，石头长出湿苔，众水化为溪流，大地迸出青翠——这一切都来自你。"从最遥远的时代开始，这一"圣灵之水"在炼金术中就扮演着重要的角色，在希腊语中它象征着一种被吸收在物质中的精神，按照赫拉克利特的说法，它后来变成了水。基督教中与之类似的对应是基督的血。正因为如此，哲人之水才被称为"灵性的血"（spiritualis sanguis）。

这一神秘的实体又被直截了当地说成是"圆形物"（the rotundum），人们认为它是"自然之魂"（anima media nature），相当于"神性"（anima mundi）。后者的意思是"神的德性"（virtus Dei），即围绕在上帝身边的一圈东西。关于这一点迈琉斯写道："（上帝）身边环绕着爱。人们早就宣称上帝是一种理性的、炽热的精神；他没有固定的形式，而是使自己转化为他所愿意的一切，并使自己等同于万物；在一定程度上，上帝凭借其多重关系而把自己与他创造的万物拴在一起。"这一包裹在阿尼玛之中的上帝形象与大格里高利（Gregory the Great）对基督和教会的喻指——"一女性将要囊括一男人"——是一致的。而这恰恰与佛教密宗

① 罗马神话中的墨丘利相当于希腊神话中的赫耳墨斯，从词源学上看，墨丘利（Mecurius）又相当于水银（mercury），所以这里从赫耳墨斯说到墨丘利，又从墨丘利说到水银。——译注

对湿婆（Shiva）的看法相对应。密宗认为湿婆被包围在他的“沙克提”（Shakti）之中。从这种男性和女性对立面被统一在中央的意象中，又产生出了另一个名称，即把那颗“宝石”称之为“两性同体者”（hermaphrodite）；而这又正是曼荼罗母题的基础。上帝作为“自然之魂”而拓展到每一个别的生灵之中，意味着有一神圣的火花或一神圣的微粒居住在甚至是死去的物质和完全的黑暗中。中世纪的自然哲学家力图使这一神圣的微粒从“圆形的容器”中重新还原和上升为神圣的形象。这样一种想法，只能建立在无意识心理过程的存在上，否则我们就无法理解同样的想法何以会到处出现。我的病人的梦已经表明这些意象不可能来自理智的发明。毋宁说，它们纯粹是自然的象征和启示。它们很可能会以同样的方式一次又一次地被发现。古代的炼金术士自己也曾说过，“神圣之物”（the arcanum）有时会在梦中显示出来。

古代的自然哲学家不仅清楚地感到而且实际地说过，这异常神奇的实体（他们用被分成四个等份的圆来象征它的本性）就是人自己。所谓的 the Aenigmata ex visione Arislei，说的就是那在赫耳墨斯容器中成形的白人（homo albus）。这“白人”相当于左西莫斯幻觉中的神父。在阿拉伯变文的《克拉特书》（*Book of Krates*）中，我们从灵性的人与世俗的人的对话里发现了具有同等意味的暗示。灵性的人对世俗的人说：“你能以完整的方式认识你的灵魂吗？如果你能恰如其分地认识它，如果你知道是什么使它变得更好，你就会认识到，哲人们先前给予它的种种名称并不是它真正的名称……啊，你这可疑的、貌似真名的名称，你给人们造成了什么样的错误和苦恼啊！”这名称最终涉及哲人之石。一篇归于左西莫斯名下的论著——但它更可能来自阿拉伯—拉丁文献派——曾确切无误地说到这种石头：“因而它来自于人，而你是它的矿石（原料）。它是从你里面找到并从你里面提取出

来的而它又始终与你密不可分。”所罗门·特利斯莫辛（Solomon Trismosin）对此作了最为清晰的表达：

> 去研究你的真性，
> 你只是它的局部，
> 你认识到的这一你，
> 才是你的真实的你。
> 所有外在于你的，
> 同样也内在于你。
> 特利斯莫辛如是说。

格尔哈特·多恩（Gerhard Dorn）也呼吁说：“把你转化成有生命的哲人之石吧！”这里，毫无疑问的是，有不少寻求者都朦胧地意识到，哲人之石的隐秘本性就是人的自性。这一“自性”显然从未被设想成一个相当于“自我”的实体，正因为如此，它才被说成是“隐秘的本性”。这一隐秘的本性像精灵、“火星”或“微粒”那样居住在无生命的物质中。它凭借哲学上的“努力”（opus）——这种努力往往被认为是一种精神上的努力——而得以从黑暗和囚禁中解放出来，并最终获得复活和再生。这一“复活”往往表现为某种神圣的理想并被等同于基督的复活。显然，这些思想丝毫不涉及那个经验的自我；它关注的是与之截然不同的“神圣本性”——用心理学的话说，它关注的是来自无意识领域的“超越于意识之外”的心理内容。

由此我们便回到了我们的现代体验。这些体验在性质上显然类似于中世纪和古代的上述思想，因而也就可以用同样的（或至少是相似的）象征来予以表达。中世纪的圆形物象征建立在那时的宇宙观上，对于宇宙的这一看法同样也被运用到哲人之石上。

哲人之石是所谓“小宇宙”,就像人本身也是“小宇宙”一样。这“小宇宙”是一种内在的宇宙形象，说它是宇宙并不是说它在外在的距离上远不可测，而是说它在内在的深度上深不可测——也就是说,它可以小到不可想象的小。迈琉斯因此把这一中心说成是“最小的中心”(punctum cordis)。

现代曼荼罗象征所表达的那种体验，在那些不再能把神圣形象投射到外部的人身上是有典型意义的。由于这一神圣形象的内缩和内投，这些人便处在人格膨胀和人格解体的危险中。在这种情况下，那建立在中心周围的圆形或方形封闭体，便具有一种保护墙的作用,它的目的是避免崩溃和分裂。曼荼罗不仅表达了“凝聚于中心”的含义,而且有助于向中心的凝聚,这个中心就是“自性”。这绝不是什么自我中心，恰恰相反，这是为避免人格膨胀和人格解体而非常必要的一种自我控制。

正像我们看见的那样,这个封闭体同样也具有希腊人所谓“神界”(temenos)的含义——“神界”一词，指的是神殿周围的一片地方或任何隔离开来的圣地。在我们的案例中，圆圈所起的作用正是如此：它保护和隔离着内在的心理内容或心理过程，不使它们混合于外界的事物。因此，这曼荼罗是在以象征的方式重复着远古的程序，而这些程序却一度是具体而实在的现实。正像我已经提到的那样，“神界”的主人曾经是一个神。然而那被囚禁或被保护在曼荼罗中的,却似乎并不是一个神,因为那些象征（众星辰、众十字、众球体）代表的并不是神而是人格中显然十分重要的一部分。我们几乎可以说，那囚禁或保护在曼荼罗中的就是人自己，就是人最为内在的灵魂。既然现代曼荼罗是如此惊人地对应于古代的魔圈——这些魔圈的中央往往有一个神,那么显然,在现代曼荼罗中，人作为“自性之深邃地基”就并不是神的替身而是神的象征。

一个值得一提的事实是：这一象征是自然的和自发的。正像我们的梦表明的那样，它本质上是无意识的产物。如果我们想知道在上帝的观念不再是一个自主的实体后发生了什么事情，那么这就是无意识心理作出的回答。从无意识中产生出了这样一个圣人观念，他被囚禁、隐藏、保护在一个抽象的象征中，其形象往往是非人格的，并且往往就表现为这样一个抽象的象征。这些象征往往包含和暗示着中世纪的宇宙观，就像我们病人的世界钟一样。许多这样的过程最终都走向了曼荼罗，而曼荼罗本身却似乎直接证实了中世纪的玄想。我们的病人们就像读过那些古老的论著，知道所有有关哲人之石、神圣之水、“神秘之圆”和“圆中之方”的说法一样。然而实际上，他们却从未接触过神秘的炼金哲学和它那奥妙莫测的象征。

我们很难就这些事实作出适当的评价。如果某人的主要关注是它们明显地对应于中世纪的象征，那么他可以把它们解释成一种心理的退化，即退回到古代的思维方式。然而这种心理退行韵发生，其结果却总是导致适应力的下降和效率的减退，而这在我们所描述的这一心理发展中却并不明显。相反，在我们的案例中，神经症和分裂状况都得到了明显的改善，整个人格也在朝着较好的方向转变。因此，我并不认为这一过程应该视为心理的退化，因为那就等于说它处于病态的状况中。我倒更倾向于把这些显然与曼荼罗有关的心理联系理解为一种精神发展的继续，这一精神发展过程早在中世纪前期，也许甚至更早，早在早期基督徒时代，就已经开始了。有文献证明，基督教的基本象征在公元一世纪就已经存在。这里我想到的是那部题目为《首席祭司科马琉斯向克娄帕特拉教授圣艺》（*Comarius, the Archpriest, teaches Cleopatra the Divine Art*）的论著。该文本起源于埃及，看不出有受基督教影响之痕迹。此外还有一些神秘的文本即那些托名为德

谟克利特的著作和左西莫斯的著作。只有在最后那位署名作者的著作中，犹太和基督教的影响才昭然可见，然而其中主要的象征却仍然是新柏拉图主义的，并且与《赫耳墨斯大要》（*Corpus Hermeticum*）中的哲学思想有着密切的联系。

曼荼罗象征可以经由其近亲追溯到异教的渊源，这一事实，使这些显然属于现代的心理现象向我们展示出一个奇特的侧面。它们似乎是在继续诺斯替主义的思潮，却又并没有从其直接的传统得到支持。我认为每一种宗教都是某种占主导地位的心理状况的自发表达，如果我的这一设想是正确的，那么基督教就是在我们这个纪元开始时占有主导地位并一直持续了若干世纪的心理状况。然而在一段时间内占主导地位的心理状况，却并不能排斥其他心理状况存在于别的时期，而这些心理状况也同样能获得宗教的表达。有一段时间，基督教不得不为了自己的生存而抗击诺斯替教——它代表的是另一种心理状况。诺斯替教后来被彻底消灭了，它被斩尽杀绝得几乎没有留下什么残骸，以致今天要想多少弄清它的内在意义，就需要对之作专门的研究。然而如果我们的象征在历史根源上确实超越了中世纪，那么它们肯定可以在诺斯替教中找到。这在我看来并不是不合逻辑的事情：一种先前受压的心理状况，必定会在主要的压制力量开始失效的时候重新肯定和确证自己。诺斯替教尽管作为异端一直受到压制，但整个中世纪，它都在炼金术的掩盖下继续发展。众所周知，炼金术主要包括两个部分，这两个部分彼此之间相互补充。它一方面是严格意义上的化学研究，另一方面则是神学或哲学。从公元一世纪托名德谟克利特的著作中可以清楚地看到：这两个方面在我们纪元的开端便已汇合到一起。公元三世纪的莱登纸草卷（the Leiden papyri）和左西莫斯的著作也证明了这一点。古代炼金术的宗教和哲学观点显然是诺斯替式的。其哲学观似乎围绕下面这一中心

思想而纠结在一起——这就是：神性（anima mundi），那化育出最初的混沌之水的造物主或圣灵，以一种潜在的状态存留在物质之中，并且始终保持着最初的混沌状况。因此，哲人们——他们自称“智慧之子”——认为他们所说的“物质精华”乃是孕含着灵性的原初混沌的一个局部。他们把所说的“灵性”（spirit）理解为一种半物质的圣灵，一种“微妙精致的肉体”——它又被称之为“能飞的”并被等同于氧化物和其他可分解的元素。他们称这一灵性为墨丘利，它在化学上是水银，在哲学上则是赫耳墨斯——这位启示之神，作为赫耳墨斯·特利斯梅奇斯（Hermes Trismegistus），曾是炼金术方面的最大权威。哲人们的目标是从混沌中提取出原初的神圣灵性，这一提取物被称为“第五元素”（quinta essentia）、“永恒的水”（aqua permanens）或“能染”（tinctura）。一位著名的炼金术士约翰尼斯·德·努佩西萨（Johannes de Rupescissa）把这种精华物称为“le ciel humain”，即“人性的天空”。在他看来，这是一种蓝色的液体，它像天空一样不会朽坏。他说：这种精华物有着天空一般的颜色，而且，“太阳是它的装饰，就像太阳是蓝天的装饰一样。”太阳在这里喻指黄金。他说：“这太阳是真金。”又说：“这两种东西共同影响和改变着我们心中……的天上的上帝和天上的太阳。”显然，他的意思是：这种精华物，这种有金色太阳装饰于其上的蓝色天空，在我们自身中唤醒了与之相应的天穹意象和天上太阳的意象。此画面描绘出一个蓝色和金色的宇宙，我认为它与圭劳姆的天穹幻觉有着直接的对应关系。然而，两者的颜色却恰恰相反：在努佩西萨这儿，圆盘成了金色的，天空成了蓝色的。因此，在相似的安排中，我的病人似乎更朝着炼金术方面倾斜。

这神奇的液体，这被称为天空或天的圣水，很可能涉及《创世记》第1章第7节所说的天上的水。至于它的功能，则被认为

是用于施洗——它拥有创造、转化韵性质，就像教会的圣水一样。至今，天主教教会在复活节前的礼拜六仍然要举行圣水盒祝诵仪式。此仪式旨在重演“圣灵下沉于水中”，寻常的水藉此而获得神圣的转化性质，能够给人以灵性的再生。这恰恰是炼金术的圣水观念，如果不是它有其异教的起源并且肯定比圣水盒祝颂更为古老，那么，从这一天主教仪式中是不难产生出炼金术关于“永恒的水”的观念的。我们发现，这一神奇的水在公元一世纪的希腊炼金术论著中已被提到。更何况，圣灵下降于自然物（Physis）中还是诺斯替教的一个传说，此传说对摩尼教产生了很大的影响。很可能正是通过摩尼教的影响，它才成为拉丁炼金术的主要思想之一。哲人们的目的是把不完善的物质在化学上转变成黄金，而在哲学上或神学上则转变成神圣的双性者——第二个亚当，那荣耀而不朽的复活了的躯体，或“照亮的光”（lumen luminum），即人心的启明或“变得聪明”（sapientia），正像我和理查·威廉共同证明过的那样，中国古代炼金术也产生过同样的思想，那“伟大的工作”（opus magnum），其目的乃是为了创造出所说的“金刚不坏之身”（diamond body）。

所有这些类比只是为了把我的心理学观察放进它们的历史背景。没有这样的历史联系，它们就会始终悬浮在空中，仅仅令人感到好奇而已。当然这并不是说人们就不能找出无数其他的现代类比。例如，一位年轻女性就有过下面这样的梦。第一个梦主要涉及记忆中的一次实际经历，即在某一新教教派中的施洗，此仪式是在特别怪异甚至令人厌恶的条件下举行的。由此而产生的联想是它积淀了梦者对宗教的所有失望。然而此梦之后接踵而来的另一个梦，却向她呈现出一幅她不明白其含义，也不能拿它与前一个梦相关联的画面。本来，人们只须在第二个梦之前插一句“恰恰相反”，就足以帮助她理解此梦的内在含义。下面就是这个梦：

> 她在一个天文馆里，一个悬于头上的天穹给她留下了深刻的印象。天穹上闪耀着两颗星：白色的那颗是水星（墨丘利）；另外一颗不认识的星则放射出温暖的红色光波。此时她看见天穹下面的墙上画着壁画，但她只认出了其中的一幅，即古代绘画中的阿多尼斯（Adonis）在树木中诞生。

她认为“红色光波”代表“温暖的情感”即爱情，于是认为那颗星一定是金星（维纳斯）。她曾在一个博物馆里看见过“转生为树”的绘画，并曾经想象阿多尼斯作为垂死的神和复活的神，同时一定也是再生的神。

于是，在第一个梦中，出现的是对教会宗教的狂暴批评，而在接踵而来的第二个梦中，却出现了世界钟的曼荼罗幻觉——在最完整的意义上，天文馆就是世界钟。在天空中，那神圣的一对联袂而立：他是白色的，她是红色的，这样就颠倒了炼金术中那著名的一对的颜色：在那里他是红色的，她是白色的；她被称为“比亚”（Beya）——阿拉伯语中的albaida，即“白色的那位”；他被称为“红奴”（servus rubeus），虽然作为加布利修斯（Gabricius）——阿拉伯语中的kibrit，即“硫磺”，他又是她的皇兄（royal brother）。这神圣的一对使人想到了圭劳姆的基督教寓言，而阿多尼斯的再生则与我病人的那些涉及创造和新生之神秘仪式的梦彼此吻合。

因此，从原则上讲，这两个梦极大地重复了我的病人的思想过程，尽管除了时代之精神疾患这一点外，两者之间并没有什么共同之处。我已经指出过，这些自发形成的现代象征无疑与古代的理论和信仰有联系，但这种联系却非由直接或间接的传统所造

成，甚至也并非由有人猜想过的隐秘传统所造成。[1]我曾作过细致的调查，但并没有发现我的病人有接触过相关文献或听闻过这些思想的任何可能。情形似乎是，他们的无意识在沿着同样的思路工作，而这些思路在最近两千年中则不断地在自我显现。这样一种连续性，只有在我们假定存在着一种先天“遗传”的无意识趋势时才可能存在。当我这样说的时候，我当然不是指观念和思想的遗传，这样的遗传即使并非不可能，至少也是很难予以证明的。我宁可把这种遗传设想成一种形式上的可能性，正是它一次又一次地产生出相同或相似的思想。我把这种可能性说成是“原型”，它是某种心理所特有的结构性或结构条件，而此心理又与人的大脑有着某种联系。[2]

在历史类比的光照下，这些曼荼罗象征或者象征着前此隐匿和沉睡在体内，现在却被提取出来并重新变得充满生气的神圣生命，或者象征着人在其中转变为神圣存在的空间或场所。我深知这样的表述会使人想起那些最为粗野的形而上思辨。我很抱歉这些话听起来有些疯狂，但它却恰恰是并且始终是人类心理的产物。任何相信自己可以不需要这些事实也照样能行的心理学，都肯定会人为地将它们排除在外而不予考虑。我宁愿把这说成是一种哲学上的偏见，它与经验主义的观点并不相容。也许我应该强调：我并没有拿这些说法来建立任何形而上的哲学。我的陈述仅仅是：心理就是以这样的方式在工作，在发挥其作用；而且，在曼荼罗幻觉之后，我的病人确实感到自己好多了。如果你们理解它为他解决了什么样的难题，那么你们也就能理解他为什么会有那种“崇高的和谐感”。

只要可能，我会毫不犹豫地停止所有这些思辨，不再考虑一

---

① Waite:*The Secret Tradition in Alchemy*.

② 参看我的《决定人类行为的心理因素》。

种玄奥、古远得像曼荼罗那样的体验可能导致什么样的结果。然而遗憾的是，对我来说，这种体验既不玄奥也不古远；恰恰相反，在我的职业生涯中，它差不多是司空见惯的事情。我知道有许多人要想活下去，就不得不严肃认真地对待他们的体验。他们只能在邪恶和深邃的大海之间作出选择。这所说的邪恶就是曼荼罗或某种与之对等的东西，而深邃的蓝色大海则是他们的神经症。善意的理性主义者会指责说，我是在和别西卜[①]一起驱赶魔鬼，并用宗教信仰的骗术来代替诚实的神经症。对于前一种指责，我无话可答，因为我并非玄学家。至于后一种指责，请允许我指出这并非信仰而是体验。宗教体验是绝对的，它不能拿来争辩。你只能说你从未有过这样的体验，而你的对手却回答说："对不起，我有过这样的体验。"于是，你的辩论便走到了尽头。无论这个世界会怎么看待宗教的体验，那拥有这体验的人就像拥有了巨大的财富，对于他，这体验已经成为人生、意义和美的不竭之源，它给了这个世界，给了整个人类一份新的辉煌。他得到了他渴望得到的宁静。你能根据什么标准说这种生活是不合法的生活呢？你能根据什么标准说这样的体验是无效的，这样的宁静是虚幻的呢？事实上，除了那能够帮助你生活的真理，这个世界上难道还有更好的终极真理吗？这就是我为什么如此认真地看待这些无意识象征的原因。它们是能够被富于批判的现代心灵相信的东西。而它们之所以令人信服只是由于一个老掉了牙的原因：它们压倒了一切——而这恰恰是拉丁文 convincere（令人相信）的本义。能够治愈神经症的东西，一定也会像神经症一样令人信服。而神

① 别西卜，《圣经》中所说的鬼王。《马太福音》第 12 章 22 节："当下，有人将一个被鬼附着，又瞎又哑的人，带到耶稣那里，耶稣就医治他，甚至那哑巴又能说话，又能看见。……但法利赛人听见，就说：'这个人赶鬼，无非是靠着鬼王别西卜啊！'"——译注

经症既然是非常非常现实的东西，那对我们有益的体验也一定是同样现实的东西。如果你希望对此作一种悲观主义的表达，你当然可以说它是非常现实的幻相。然而，真实的幻相和具有治疗作用的宗教体验，两者之间究竟有什么不同呢？唯一的不同只是用词的不同。你可以说人生是一种预后很糟的疾病：它可以迁延若干年，最终的结局却是死；你也可以说，所谓正常，不过是一种普遍的体质缺陷；你还可以说，人是一种大脑过于发达的动物。诸如此类的说法是那些惯于发牢骚的人在吃得太饱时享有的特权。没有人知道终极的东西究竟是什么，我们因此只能根据自己的经验去看它们。如果这样的经验有助于使人生变得较为健康、较为美丽、较为充实和完整，并且更能令你自己和你所爱的人满意，那么你就可以放心地说："这就是上帝的恩典。"

这并没有证明任何超验的真理；我们必须非常谦虚地承认：宗教体验是教会之外的（extra ecclesiam）、主观的、容易导致无数错误的东西。然而，如果我们时代的精神冒险就是让人的意识暴露于未被定义和不可定义的东西，那么，我们便有充分的理由相信：甚至"无限者"也受到心理法则的渗透。这些心理法则并不是人发明出来的，但在基督教教义的象征中，人却获得了关于这些心理法则的"真知"（gnosis）。只有那些鲁莽粗率的傻瓜才希望摧毁这种东西，灵魂的热爱者绝不会干这种蠢事。[①]

---

① 原文有大量脚注涉及有关引文或说法的希腊文和拉丁文出处，考虑到这些东西对一般读者意义不大，故基本上予以删除。——译注

分析心理学中的善与恶[①]

我愿就赛伏尔特（F. Seifert）教授在阴影[②]问题上所说的一切向他表示最热忱的感谢。如果我答应你们的要求而再说几句，那么它所涉及的将仅仅是善与恶的纯经验的方面，那是心理治疗者不得不面对的一个具体事实。我必须承认，我在与哲学家和神学家讨论善恶问题时总是遇到困难。我的印象是：他们好像不是在谈论事物本身，而是在谈论用来指称这些事物的词和概念。我们是那么容易让自己受词的欺骗，以致竟用词来代替了整个现实。人们和我谈到善和恶时总是假定我知道那是什么，但事实上我并不知道。当某人说到善或恶时，那是他所谓的善和恶，是他感觉到的善和恶。他带着巨大的自信说到它们，却并不知道实际上它们是不是这样，也并不知道他所说的善、他所说的恶是否真地与事实相吻合。说话者的世界观也许与实际事实并不一致，于是一幅主观内在的图画便取代了客观实际。

如果我们希望理解善与恶这样复杂的问题，我们一开始就必须采纳这样的建议：善恶本身是一些原则，我们必须随时记住，一种原则总是早在我们之前便已经存在，而且必然远远地延续到我们之后。

当我们谈论善与恶时，我们是在具体地谈论某种东西，而这

---

① 荣格此文作于1959年，译者译自《荣格文集》，英文版，第10卷。（*The Collected Works of Jung*, vol.10,Routledge & Kegan paul, Ltd. London.）——编者注

② shadow，一般译为阴影，指人性中阴暗的、未被意识到的一面，荣格认为它是最重要的原型之一。——译注

种东西最深的性质事实上并不为我们所知。进一步讲，它是否被我们体验为恶、体验为罪，这完全取决于我们的主观判断。同样，罪与恶的程度和严重性也取决于我们的主观判断。

你们也许知道这样一个笑话，这个笑话说到得克萨斯的一个神父。有一天，一个年轻人脸色阴沉得可怕地去向他忏悔。“怎么了？”他问。“发生了可怕的事情。”“究竟发生了什么事情？”“我犯了谋杀罪。”“犯了几次？”——这个笑话表明，对同一件事，两个人的感觉和判断是多么地不同。我们把某一确定的事实说成是坏，往往并不清楚它是否真是如此。有些事在我看来是坏的，但实际上它们并不坏。有时，在打发走一个病人之后，我简直想踢自己一脚，因为在我看来，我对他很不公正：也许我的态度太粗暴，也许我对他说的话并不正确。然而他第二次来的时候却对我说：“上一次真是好极了——你的建议正是我最需要的。”与此相反的情形也同样可能发生——我自认为某次治疗如何出色，自认为对某个梦的解释如何成功，但最后却证明所有这一切都完全错了。

我们是从哪里获得这种信念，从哪里获得这种确信而认为自己知道什么是善、什么是恶的呢？“你将像神一样知道善恶。”——可见只有神知道善恶，而我们并不知道。这一点在心理学中具有深刻的正确性。如果你采取这样一种态度——“这件事也许很坏，但从另外的角度看也许并不坏”，你就有可能把事情做得正确。但如果你事先就什么都知道，你的一举一动就会显得好像你就是上帝。事实上，我们都是受局限的个人，从根本上讲，我们并不知道在一个特定的个案中什么是好什么是坏。我们对善恶的认识是抽象的，只有上帝才能透过具体情境看清底细。对什么是善什么是恶，我们也许可以形成一种意见，但我们却不知道它最终是否有效。我们最多可以谨慎地说：按如此这般的标准来判断，这

样一件事可以说是好的或坏的。有些事情在某个国家是坏事，但在另一个国家却被认为是好事。这种价值的相对性也适用于审美领域：一件现代艺术品在某人眼中具有极高的价值，他愿意为它出一笔大价钱；而另一个人却可能丝毫也看不出它有任何价值。

尽管如此，我们却不可能避而不作判断。如果我们把一件我们认为的坏事说成是好事，我们实际上就是在说谎。如果我告诉某人："你写的那篇东西是了不起的杰作。"而私下里却认为它根本一钱不值，我当然也是在说谎。此刻，谎言对他也许有某种积极意义——他会因此而感到得意。然而真正建设性的效果，却只有在我发自内心地对他作出最好的正面评价——并且是在最恰当的时刻作出这样的评价时，才可能产生出来。当我们作一个强调性的判断时，我们是处在一种情感状态中，此时我们才能运用真实而有效的标准。

我对待这个问题的态度是经验的而不是理论的。当一个病人来到治疗者那里时他总有自己的内心冲突，此时的问题是如何揭示这一通常未被意识到的冲突，而更重要的则是发现一条可以摆脱冲突的出路。也许，我所能做的唯一事情就是告诫我自己：我们并不确切地知道所发生的事情。情形看上去似乎是这样——但难道就不可能有另一种同样正确的解释吗？病人的处境一开始似乎完全是有害的，但随后便可以清楚地看到，这正是病人注定了只能陷身于其中的处境。因此我最多只能说：我希望我做的一切在上帝看来是正确的。病人的处境也许只是一种情感上的丰盈，这时病人就像阿尔贝图·曼格努斯（Albertus Magnus）所说的那样，处在一种"感受的过剩"中。如果我们仔细察看，我们就会发现善与恶如我所说的那样只是一些原则。"原则"（principle）这个词来自 prius，即那"最初的"、"处在开端的"东西。我们能够设想的终极原则是上帝。当还原到最终的起点时，不同的原

则就是上帝的不同侧面。善与恶是我们进行伦理判断所依据的原则，但如果还原到本体论的根源，它们却只是“开端”，是上帝的不同侧面和不同名称。因此，当处在“情感过剩”的情境中时，我面对的乃是一个悖谬的事实或事件，我最终遇到的是上帝的一个侧面，那是我既不能逻辑地予以判断，也不能人为地予以战胜的，因为它比我更强——因为，用另一种表达，它具有圣秘的（numinous）性质，而我则直接面对着鲁道夫·奥托（Rudolf Otto）所谓既“可怕”（tremendum）又“迷人”（fascinosum）的东西。我不可能“战胜”神圣，我只能向它敞开自己，并怀着对它的意义的信任，任由自己被它压倒。原则始终是不同寻常的东西，它比我更强。我甚至不能“战胜”物理学的最后原则，它们作为纯粹的事实和起作用的规律就摆在我的面前和凌驾在我之上。这些东西是我们无法战胜的。

在情感的过剩中，如果我说“这葡萄酒坏了”，“这家伙是个肮脏的东西”，我所站的立场就使我很难知道自己的判断是否正确。也许，另一个人会对同一杯葡萄酒、同一个人作出完全不同的判断。我们仅仅知道事物削表面，仅仅知道它们呈现给我们的外观，因此我们必须十分小心。我是多么经常地希望让病人摆脱某种绝对有害的倾向啊，然而在更深的意义上，他这样做却完全是对的。例如，我总是想要警告某人，他正陷入可怕的危险。当我做到了这一点时，我认为这是我在治疗上取得的成功。然而事后我却发现——如果他并没有接受我的忠告的话——他目前应该做的，恰恰是陷入到这样的危险中去。这就提出了一个问题：难道他必须冒死亡的危险吗？如果他什么也不敢，如果他没有拿自己的生命去冒险，也许他就会因缺乏某种重要的经历而变得更加可怜。他不会拿生命去冒险，从而也就不可能赢得他的生命。

因此，在善与恶的问题上，人最多只能希望他是在把事实弄

清楚——尽管他对此永远不可能有把握。作为治疗者，我在任何情况下都只能经验地而不能哲学地处理善恶问题。但我采取这种经验的态度却并不意味着我把善与恶变得相对化了。我看得非常清楚：这是恶。然而悖谬之处在于，正是对于这个特定的人，在这个特定的处境中和特定的发展阶段上，它又可能是善。相反，在错误的时间和错误的地点，善也可以成为最坏的东西。如果不是这样，那么世界上的事情就未免太简单了。在复杂的事实面前，如果我并不作一种先验的判断而只是如实地倾听事实本身，那我也就不会总是预先就知道什么对病人有好处，什么对病人有坏处了。牵涉到的因素是这么多，而我们目前却还并不能看清它们的意义，它们还只是在阴影中隔着帷幔显现给我们，只是在事后，光亮才穿透帷幔。那时，《旧约》中显得在阴影里的，才在《新约》中敞现为真理之光。

在心理学中也同样是这样。以为我们永远知道什么对病人好，什么对病人不好，这其实是一种狂妄自大的态度。很可能病人完全知道某件事是坏的，但他仍然这样做了并因此而良心不安。然而从治疗的观点，也就是说，从经验的观点看，这也许恰恰对他有好处。也许，他不得不体验那邪恶的力量并从中受到折磨，因为只有以这种方式，他才能放弃他对待别人的那种法利赛人的伪善态度。也许，命运（或无意识，或上帝——无论你打算怎么称呼它）不得不给他重重的一击，不得不让他在污秽中打滚；也许只有这种激烈的体验才能击中要害，才能把他从幼稚状态中拔出来，使他变得较为成熟。当一个人确信他无须让自己从任何事情中获得拯救时，他又怎么可能发现他事实上多么需要摆脱某种状态呢？他看见了自己的阴暗面，看见了自己的不正直、不诚实，但他却掉头不顾，不去面对自己，不去与自己周旋。他不冒任何风险，却在上帝和自己的同胞面前夸耀自己如何洁白无瑕、一尘

不染，而事实上他所以一尘不染，完全应归功于他的怯懦、他的心理上的倒退，归功于他天使般的完美倾向。然而他不仅不因此感到羞愧，相反还站在神殿的前排，感谢上帝他没有落得和别人一样。

这种人认为自己无罪是因为他知道什么是错的，并因此而避开了错误。其结果，错误就没有成为他生活的内容，而他也不知道他需要从什么事情中获得拯救。伪经中有一段话说："人啊，如果你知道你之所为，你将受到福佑；如果你不知道你的所为，你将受到诅咒，并成为违反律法的罪人。"然而即使这样，我们也仅仅只获得了一半的机会。一个知道自己正在干坏事的人也许有幸获得祝福，然而与此同时，他却仍然身在地狱之中。因为你做的坏事，哪怕你是在知道它的情况下做的，它也仍然是坏事，并且必然会产生相应的后果。然而如果你没有走这一步，如果你没有踏上这条路，那么你也许会发生心理上的倒退，你的内在发展就会出现逆行即一种幼稚的怯懦。任何以为通过"知道你之所为"就可以防范罪恶或把自己从罪恶中拯救出来的想法都是错误的。相反，你在这样做的时候就已经使自己沉浸于罪恶之中。然而，伪经中的这段话却是这样的悖谬，以致竟吓坏了我们的日常感觉。不过，教会是知道这一悖论的，它曾在《复活节前夜圣礼仪文》中，说到过我们始祖的 felix culpa（多福的罪债）。如果我们的始祖不曾犯罪，也就不可能有"多福的罪债"和后来的救赎这一更大的奇迹。尽管如此，恶仍然是恶，我们歪可能对它有所粉饰而只能让自己习惯于在悖论中思考。

我们被放在了这样的处境中，并非出于我们自己的愿望。这里，伟大的"原则"以某种具体的形式纠缠着我们，而上帝却让我们自己去寻找出路。有时候，在他的帮助下，我们清楚地知道自己该做些什么，但到了真正关键的时刻，我们却感到自己仿佛被所有神圣

的眷顾所抛弃。在关键时刻，英雄往往无用武之地，而在这样的重要关头——就像面对死亡时那样，我们往往面对着赤裸裸的事实。人们往往不知道自己何以置身于此，命运的错综复杂突然把他放到这样的处境之中。《圣经》中雅各在渡口与天使搏斗就象征性地再现了这种情形。这里，人什么也不可能做，而只能站稳他的脚跟。正是这样一种境遇，才激发他以全部的自己去迎接挑战。在此之后，也许可以证明：他已经再也不能逐字逐句地遵守道德律法了。正是从这里，开始了他自己最个人的伦理学：那是在与绝对者的可怕相遇中，是在从一条受到道德准则和卫道士们谴责的小径上夺路而出的突围中。此时他感到自己从未如此真实地契合于自己的内在天性和神圣感召，也从未这样近在咫尺地邻近过那个绝对者，因为只有他自己和那个全知者从内面看清了他的实际处境，而所有的法官和谴责者们却仅仅从外面来看待这一处境。

有一个众所周知的故事，说的是一个年轻人到了法定成年的年龄。他父亲对他说："你现在 20 岁了。一般人恪守《圣经》和牧师说的，有头脑的人则注意刑法法典。"换句话说：你被夹在"官方"宗教和公民道德之间。当你自己的良心与它们发生冲突时，你自己个人的道德抉择就开始了。这种个人的道德抉择充分意识到，你在遵守或不遵守道德法典之间享有创造性的自由。例如，我可能置身于这样一种处境，在那种情况下，为了保守职业上的秘密我不得不撒谎。此时，想用我是一个有"道德"的人作借口来避免这样做是完全徒劳的。这样的自尊心还是见鬼去吧！

我告诉你们所有这些事情，是为了阐明我在实践中的态度。我并不把从哲学上讨论这些事情看成是我的工作。对我来说，它们是实际发生的事情。我当然也对这些事情的哲学方面感兴趣，然而哲学的效劳却并不是任何时候都能奏效。实实在在的善与恶就在你所面临的事情和处境之中，它们对你来说是太大了，在这

样的处境中，你随时都像在面对死亡。任何以这样的紧张度降临到我头上来的事情，都被我体验为神圣，而不管我究竟是把它称之为神圣，称之为邪恶，还是仅仅把它称之为“命运”。某种比人更有力量的东西、某种不可战胜的东西开始发挥作用了，而某人则遇上了它。麻烦在于：我们是如此习惯于直到一切都已水落石出，就像二二得四一样明白清楚时，才把这些问题真正想透。而在实际中它却并不是这样发挥作用，说到我们在任何时候应该怎样行动，我们并不在原则上形成一个结论。想一劳永逸是错误的。这里也如同自然法则一样，我们也总是认为它到处都行之有效。传统道德确实就像经典物理学：一种统计学上的真理，一种统计学上的智慧。现代物理学家知道因果律是统计学上的真理，但在实践中他却总是这样问自己：在这一特殊的个案中，什么法则才是真实有效的法则。在道德领域中也是如此。我们不应该被错误地引导到这样一种思路上，即认为我们在对某一特殊案例下判断时，所说的话就是绝对正确的。确实，我们往往不得不作出判断，我们不可能逃避作出判断。我们也许甚至说出了真理、击中了要害。但把我们的判断视为绝对正确的东西却完全是荒唐的，它意味着我们渴望成为无所不知的神。往往，甚至那正在行动的人也无法分辨他的行动内在的道德性质，以及隐藏在它下面的所有那些意识动机和无意识动机。至于那些只是从外部、从表面而不是从其最深的本质上去观察这一行动却又试图对之作出判断的人，就更不可能分辨其道德性质，以及隐藏在其中的种种动机了。康德曾正确地要求个人和社会从“行为的道德”前进到“信念的道德”。然而只有上帝才能看透隐藏在行为后面的信念的最深的深处。因此，对于实际生活中什么是善什么是恶，我们的判断将不得不非常谨慎、非常谦虚；它不应该是自以为是的，就仿佛我们能同时看到所有黑暗的角落一样。道德观念往往有广泛的歧异，

其情形就像在什么是优美这样的问题上，爱斯基摩人必然会和我们有不同的见解一样。

我的态度是极其经验的，它可能遭到别人的反对，但为了找到答案我们就需要这样一种态度。如果我们观察人们在面临某种处境而不得不作出道德评价时是怎样做的，我们就会发觉一种奇怪的双重影响：他们突然看到了两面；他们不仅觉察到自己道德上的不足和缺陷，同时也自动地觉察到自己好的品质。他们正确地说，"我不可能像所有这一切那样坏。"让一个人面对他的"阴影"就是向他展示他的光明。一旦人们体会过站在对立双方之间作出判断是怎么回事，他就会逐渐懂得"自性"意味着什么。任何人如果同时觉察到自己的阴暗面和光明面，他就是在同时从两面看自己，并因而能够把握住中道。

这就是东方人的态度，就是它的奥秘之所在：观察对立的双方使东方人懂得了"幻相"（Maya）的性质——它给现实闪现出虚幻。而在对立双方的后面和对立双方的中间，却存在着真正的现实——它能看见和领悟整体。印度人把这称为"真我"(Atman)。通过对自己的反思，我们可以说："我是同时说善说恶的人。"或者更好是，"我是善与恶借我而说话的人。那就在我心中，并说着种种原则的人，他是在把我用着他的表达工具。他通过我来说话。"这与印度人所说的"真我"是一致的。形象地说，"真我"是在"通过我呼吸"。并不是仅仅通过我，而是通过所有的人，因为它不仅是个人的真我，同时也是普遍的真我，是"圣灵"或灵性（pneuma），他通过所有的人呼吸。我们用 the self（自性）这个词来代表他，拿它与 the ego（自我）这个词相对照。从我上面说的话可以清楚地看到：这个自性并不是那个被自觉意识到的自我，它并不像"自我意识"（self-conscious）、"自我满足"（self-satisfied）等词汇可能使我们想到的那样。自性指的是那个像"真

我”，像“道”那样不仅在我之中，而且也在所有人之中的东西。它是心理的总和。

有人指责我制造了一个“内在的上帝”或“上帝的替身”，但这是对我的误解。我是一个经验主义者，我只能经验地展示：存在着这样一个先于和大于意识的整体。意识在它的体验中把这个整体体验为某种“神圣”，即某种“既可怕又迷人”的东西。作为经验主义者，我感兴趣的仅仅是这一整体的可实验性质，而它本身，如果从本体论上考虑，则是不可描述的。这个“自性”任何时候也没有用来取代上帝，尽管它也许可以成为神圣恩典的容器。上述误解来源于一种假定，这种假定认为我是一个没有宗教信仰的人，认为我并不相信上帝，需要给我指出一条信仰之路。

在印度哲学史上，也有人不断地企图把“真我”等同于被一元地予以想象的“梵”（一切众生的绝对根据），例如在与商羯罗（Shankara）对立的罗摩奴阇（Ramanuja）那里就是这样，在巴克提瑜伽（Bhakti-Yoga）那里也是如此。奥罗宾多（Aurobindo）认为今天的印度人已经从无意识水平向自觉意识前进了这么远，以致他的绝对者已不再能够具有纯粹无意识的、非个人的宇宙力量的性质。然而对纯粹的经验论者来说，这些都已经不再是问题。作为经验主义者我至少可以确认：东方人也像西方人一样，通过对真我，对“自性”，即对最高之整体性的体验而超越了幻相，超越了对立双方的游戏。他知道世界是由黑暗和光明构成的。我只有通过对它们双方的沉思，把自已从它们中解放出来，才能驾驭它们的极性，到达中观之地。而只有在那望，我才不再处在这对立双方的掌握之中。[①]

---

① 这是荣格在一次学术会上的发言。译文删去了原来附在后面的参会者的提问和荣格的回答。——译注

我怎样用《易经》占卜[1]

因为我并非汉学家，由我来给《易经》写一篇序言，便成了我个人有幸接触这部伟大而独特的著作的一种谢忱。同时，它也为我提供了难得的机会，使我能再次向我已故的朋友理查·威廉表示敬意和怀念。威廉对此书的文化内涵有着深切体会，他的《易经》译本在西方是无可匹敌的。

如果《易经》的意义很容易掌握，也就没有必要再为它写序。然而实际情形却远不是这样，因为太多的迷障正围绕着它，以致西方学者已倾向于视它为"巫术咒语"的集成——不是晦涩玄奥得难以理解，便是根本没有任何价值可言。理雅各（Legge）翻译的《易经》是迄今唯一通行的英文译本，但它却几乎没有使这本书变得可以被西方心灵所接受。[2]与之相比，威廉的译本却竭尽

---

① 这是荣格为理查·威廉（Richard Wilhelm,1873—1930，即著名汉学家卫礼贤）的《易经》译本写的序言。威廉的译本是德文译本，后被加莉·贝内斯（Cary Baynes）译成英文，该英文版即将问世之际，贝内斯请荣格写了这篇序言。此篇原来的标题是《易经序言》，现在的标题是中译者改的。荣格此文作于 1950 年，译者译自《荣格文集》，英文版，第 11 卷。(*The Collected Works of Jung*, vol.11, Routledge & Kegan paul, Ltd. London.)——译注

② 理雅各对《易经》中的爻辞作了这样的评论："在我们看来，象征的构造者应该是一位了不起的诗人，然而'易'的图形，却只能让我们认为（其作者）是一个了无趣味的腐儒。三百五十多条爻辞中，绝大部分都只显得怪异常荒诞。"对于卦辞，理雅各的说法是："但我们可能会问，为什么它们竟然以一种线形的排列传达给我们，而且是如此混杂的象征性再现。"无论如何，我们从未听说过理雅各本人曾亲自对这种方法作过实际的检验。

全力地开辟出一条途径，使此书的象征性内涵能够被人理解。他足以胜任此工作是因为他本人曾从年高德劭的圣人劳乃宣[①]那里接受过易学及其用途的教诲。何况，多年来他一直致力于把这一奇妙的占筮技巧付诸实践。由于他把握到了《易经》中生机盎然的意义，他的译本便具有一种深邃的洞察，这是仅仅学院式地具有中国哲学知识的人所不能提供的。

我曾极大受惠于威廉。他对《易经》中复杂问题和实际运用的洞见，给了我很大的启发。三十多年来，我一直感兴趣于这种占卜技巧，因为在我看来，它作为一种对无意识进行探索的方法，似乎具有非同寻常的意义。二十年代初，当我第一次与威廉相遇时，我对《易经》已经十分熟悉，威廉不仅肯定了我已经知道的东西，而且使我懂得了许多新的东西。

我不懂汉语，也从未去过中国。我可以向读者保证，要找到通向这部巨著（它记录了中国人的思想）的正确途径，绝不是一件容易的事情。中国人的思维方式与我们的思维方式是如此全然地殊途，要想懂得这部著作究竟意味着什么，就绝对有必要丢掉我们身上的某些西方式偏见。一个像中国这样天赋优异、头脑聪慧的民族，却一直没有发展出我们意义上的科学，这的确是一个奇怪的事实。然而，我们所谓的科学，却无非是建立在因果性原则的基础上，因果性也因此一直被认为是具有公理性质的真理。现在这一观点正开始发生极大的变化；康德《纯粹理性批判》未能做到的事情，现代物理学正在完成。因果性作为公理，其基础已经发生动摇。我们现在知道：我们所谓的自然律，其实不过是统计学意义上的真理而已——它因此必须允许有例外。迄今，我们还一直没有充分地考虑到：为了证明自然律具有屡试不爽的有

---

① 劳乃宣（1843—1921），著名音韵学家、拼音文字的提倡者，清末任京师大学堂总监督。主要著作有《等韵一得》等。——译注

效性，就必须在严格限制的条件下进行实验；而在自然状态中，事物的模样则完全不同。此时，每一过程都局部地或整体地受到偶然性的干扰，以致在自然环境中，种种事件的进程要完全符合自然律，反倒几乎成了一个例外。

中国人的心灵，就我在《易经》中看见的那样，似乎完全关注着事件的偶然。我们所谓的“巧合”，似乎正是这一奇特心灵的主要关注之所在。相反，在我们这里备受尊崇的因果法则，却几乎完全不为他们所注意。我们必须承认：巧合具有极大的重要性。为了对付巧合带来的麻烦和危险，人类付出了无量的努力，然而与巧合造成的实际结果相比，因果性的理论却往往显得苍白。不错，我们可以说水晶石是六角形的；只要我们见到的是一块理想的水晶，这种说法就完全正确。然而在自然界，却不可能找到两块完全一样的水晶——尽管它们都的的确确是六角形的。中国的圣人似乎更关注事物的实际形式而不是理想形式。对他们来说，自然律的繁富构成了经验的现实，其意义更胜于对种种事件所作的因果性解释。何况，为了对这些事件作因果的处理，通常都必须将它们彼此分离。

《易经》看待现实的方式，似乎很不符合我们的因果关系口味。在古代中国人眼中，实际观察到的瞬间情境，更多地是一种“机遇性命中”（a chance hit）而不是可以从因果链条上得到明确说明的结果。其兴趣之所在，似乎更是种种机缘在观察之瞬间形成的概貌（configuration）而不是可以用来说明这种巧合原因的假说。当西方人小心翼翼地进行着筛滤、权衡、选择、分类、隔离等工作时，中国人的视野却囊括了所有的一切乃至最微小、最无稽的细节，因为观察到的瞬间情境正是由所有这些成分所构成。

于是就会发生这样的事情：当某人掷出三枚钱币或拨弄四十九根蓍草时，种种偶然的细节便进入整个画面之中并构成其

中的一个“成分”。对我们来说，这一成分是了无意义的，然而对中国人来说，它却具有极大的意义。对我们来说，宣称在某一特定瞬间所发生的任何事情都不可避免地具有那一瞬间的特性，这种说法，至少从表面上看，必然是一种枯燥乏味的无稽之谈。然而上述说法却并不是什么抽象的主张而是非常实际的情形。有些行家只须根据酒的色泽、味道和外观便可以告诉你此酒的产地和酿造的年代；有些古董家只须随便瞄上一眼，就能以难以置信的准确，说出某件家具、某件艺术品的产地和制造商；有些星相家甚至能在事先完全不知道你的生辰的情况下，便说出在你出生的那一刻太阳和月亮的位置何在，以及黄道带在地平线上是什么标记。面对这样的事实，我们不得不承认：特定的瞬间可以留下持久的痕迹。

换言之，《易经》的作者（无论他是谁）相信在某一特定瞬间出现的卦象，必然不仅在时间上，而且在性质上与该瞬间有着彼此契合的关系。在他看来，特定的卦象代表了特定的成卦时刻——甚至比钟表上的小时和日历上的月日更能代表这一时刻，因为该卦象已被视为代表了成卦那一时刻的基本情境。

这一假设牵设到一个奇妙的原理——我曾称之为“同时性”(synchronicity)。由此而形成的观点恰好与因果性相反。由于因果关系仅仅是统计学意义上的真理而非绝对真理，它关于种种事件如何由一个衍生出另一个的假说，便仅仅是一种工作假说。而同时性则把种种事件在时空中的契合，视为不只是纯然的巧合——换言之，诸客观事件彼此之间，以及它们与观察者的主观心理状态之间，存在着奇妙的相互依存。

古代中国人对宇宙的沉思，其方式颇有些类似现代物理学家。现代物理学家无法否认：他的世界模型完全是一种心理结构。微观的物理事件中包含着观察者的观察，恰似《易经》中的现实在

其瞬间情境的整体性中包含了主观的心理状态一样。正如因果关系描述了种种事件的前后相继，在中国人心目中，同时性原则也处理了种种事件的契合和符应。因果论的观点把一个戏剧性的故事告诉我们：D的存在，是起源于先D而存在的C，C则来源于在它之前的B。与此相应，同时性观点则试图用事件的契合制造出同样有意义的情景。它试图告诉我们：A、B、C、D是如何同时出现在同一时间、同一地点的。其所以如此，首先是因为心理事件AB与物理事件CD有着同样的性质，其次则因为它们都是同一瞬间情境的组成部分。而该情境则被假定为代表了一个可以辨认、可以把握的场景。

《易经》中的六十四卦代表了六十四种彼此不同、却各有其代表性的典型情境。借助于卦象，这些情境的意义得以确认。卦象的诠释与因果性的解释相当。事件的因果关联可以从统计上得到确认并接受实验的检验。而情境则是独一无二、无法重复的。就此而言，同时性原理似乎不可能在普通条件下用实验来检验。在《易经》中，同时性唯一的有效性标准，是观察者认定卦辞确实显现了他的心理状况。钱币的落地、蓍草的成卦，被假定为某一特定“情境”中只能如此的事情，因为发生在该瞬间的任何事情，都作为必不可少的组成部分而从属于该瞬间。一把火柴被扔在地上，形成的图案便代表该瞬间具有的特征。但如此明显的真理要显示出它的意义，则只有是在图形能够被读解，诠释能够被证实的情况下。这一方面取决于观察者对主观和客观情境是否有足够的知识，另一方面则取决于后续事件的性质。显然，此程序不是一个习惯于用实验来检验事实和习惯于获取事实证据的批判性头脑所能接受的。但如果有谁愿意从古代中国人的角度观察世界，《易经》对于他就会有某种吸引力。

以上的论证当然从未进入过中国人的头脑。相反，按照古老

的传统，蓍草之所以能提供有意义的答案，乃是“神灵”以某种神秘的方式在干预。这些神秘的力量，似乎形成了此书有生命的灵魂。由于《易经》被视为有灵的存在，传统上便假定人们可以向它提问，并可望获得合理的回答。于是我突然想到：看一看《易经》是怎么运作的，对初入门的读者也许是很有趣的事情。我因此完全依照中国人的概念作了一项实验：我把这本书人格化了，我要求它就它目前的处境作出判断——判断我打算将它介绍给英语世界的努力会有什么结果。

尽管这种处理方式正好在道家哲学的前提内，它在我们眼中却显得极其古怪。不过古怪的事情即使如疯子的幻觉或原始人的迷信也从来没有吓坏过我。我总是试图不怀偏见、充满好奇地看待一切——正所谓“乐新而不疲”(rerum novarum cupidus)。为什么不冒险与这据称有灵的古书作一次对话呢？它不会造成任何伤害，而读者则可以见识到一种在漫长的中国文化中被反复运用的心理学程序，此程序无论对儒家还是道家，都代表了最高的精神权威和哲学奥义。我用了投掷钱币的方法，所得的结果是第五十卦，即“鼎”卦。

要与我提问的方式相应，卦辞和爻辞就必须被看做仿佛是《易经》亲自在说话。也就是说，它将自己描述成一只鼎——内有熟食的祭器。这里，食物须被理解为精神性的滋养。对此威廉是这样说的：

> 鼎，一种仅为优雅精致的文明所拥有的器物，在这里暗示才能之士的自我修养，这样做对国家是有利的……这里，我们所见之文明在宗教上已达到巅峰。鼎的作用是向神奉献。神的最高旨意显现于先知、圣人。尊敬他们就是尊敬上帝。神的意志通过他们显现，人们

应该以谦卑的态度来接受。

与我们的假设相关联，我们就只能得出这样的结论：这里，《易经》是在为自己作见证。当任何一卦中的任何一爻具有“六”或“九”的价值时，便意味着它被特别地强调，并因而具有重要的含义。在我卜得的鼎卦中，神灵把“九”的强调给了第二爻和第三爻。爻辞是这样说的：

九二：
鼎里有食物，
我的同伴嫉妒我，
但他们无法伤害我。
好运。[①]

《易经》这样说它自己：“我容纳着（精神的）营养。”由于分享到伟大的东西总是会招来嫉妒，交加的嫉妒之声便构成整个情境的一部分。嫉妒者想夺走《易经》拥有的伟大，即是说，想夺走它的意义，毁坏它的意义。但他们的恶意，不过是枉费心机而已。鼎的丰富意义得到了保证，也就是说，人们相信它的正面建树，没有人能够把它抢走。爻辞继续说：

九三：
鼎的把柄已更换。
人的生命之途被阻断。
肥美的雉鸡没人吃。

① 《易经》爻辞的原文是：“九二：鼎有实，我仇有疾，不我能即。吉。”——译注

一旦下雨，必有悔恨。

最终仍然是好运。[1]

鼎的“把柄”（Griff）是鼎上可以“把捉”（gegriffen）的部分，它因此意指人们用以理解（Concept）《易经》中鼎的“概念”（Begriff）。[2]随着时间的推移，此概念显然已经改变，以致我们今天已经把握不住《易经》的意义。于是，“人的生命之途被阻断”。我们不再从神谕的睿智和洞见中获得支撑，在命运的扑朔和人性的迷离中，我们已经找不到可以穿越的道路。肥美的雉鸡是盘餐中的精华，现在也不再有人吃。但一旦干渴的大地最终再一次获得雨露，一旦这种匮乏的状态被克服，痛失智慧的悔恨便告结束，随之而来的便是期盼已久的机会。威廉的评注是：“此处描述的人，处在高度发展的文明中，却发现自己不被人理会，不被人认识。这就严重阻碍了他的影响。”这就仿佛是《易经》在抱怨自己美好的品质不被人认识而任其闲置，它怀着重新被人认识的希望来安慰自己。

对于我向《易经》的叩问，两段爻辞作出了回答。其含义既无须微妙隐晦、人为牵强的解释，也用不着不同寻常的知识。任何人只要有一点常识，就能够领会回答者的意思。回答者是一个对自己有真知灼见的人，然而其价值却既不广为人识也不广为人知。它对自己有一种有趣的看法：它把自己视为容器：器中的祭献，是献给神灵们享用的祭食。它想象自己是神秘的容器，其作用是向种种不为人知（无意识）的元素或力量（这些元素或力量

① 《易经》爻辞的原文是：“九三：鼎耳革，其行塞。雉膏不食，方雨亏悔。终吉。”——译注

② concept 一词，来源于拉丁文 concipere，意思是“聚集在一起”，例如聚集在器皿里。concipere 一词则来自 capere，意思是“拿”、“抓”。

已向外投射成诸神）提供精神性的营养——换句话说，是为了给这些力量以它们需要的关注，以使它们能够在个人的生命中发挥作用。的确，这正是“宗教”（religio）一词的本义，即细心地观察和考虑（taking account of，源于 relegere）[①]圣秘者（the numinous）的存在。

《易经》的方法，的确体察到了人事（以及一个人自己无意识自性）中隐秘的个人性质。我询问《易经》的方式，就如同询问一个将要介绍给朋友们的人——我问它是否同意这种介绍。在回答我的询问时，《易经》说到了它的宗教意蕴，说到了目前人们还认识不到这一意蕴甚至对此存有误解，还说它希望重新获得昔日的荣光——最后这一点显然表明：它瞥见了我尚未写就的序言，[①]首先是瞥见了它的英文译本。这似乎是合情合理的反应，就像一个人处在相同的处境中也会作出的那样。

但这种反应是怎么发生的呢？不过是因为我把三枚钱币抛向空中，让它们落下、滚动直至静止不动——有时正面向上，有时背面向上。这种使意义得以发生的反应，却出自一开始似乎完全排除了任何意义的做法。这一奇妙的事实，恰恰是《易经》的最大成就。我刚才的举例并不表明其独一无二，事实上，有意义的回应已是通例。西方的汉学家和一些著名的中国学者痛苦地告诉我，《易经》是已成陈迹的“巫术咒语”的集成。在我与他们的谈话中，他们有时也承认自己曾从一些算命先生（通常是一些道士）那里卜过卦，而其结果自然是“一派胡言”。然而奇怪得很：所得的回答却显然与问卜者心理上的盲点惊人的吻合。

西方思维认为：我的问卜方式可以得到无数答案。我不反对

---

① 这是古典的辞源学解释。此后说 religio 出自 religare（重新联结、再次关联），则源于教父们的解释。

② 我是在着手写这篇序言之前做这项实验的。

这种说法，且确实不能断言另一种回答就没有同样的意义。尽管如此，我所得到的回答，却既是第一个也是唯一的一个，我对其他可能获得的回答一无所知。这个回答已经令我高兴和满意。重问同样的问题并不是高明的做法，我也没有这样去做。这正所谓“大师一语不二言”。我厌恶拙劣的教育方式总是试图将非理性现象纳入先入为主的理性框架的做法。的确，诸如这样的回答，在其初次出现的时候，就应该让它保持原样，因为只有这样，我们才知道自然在没有受到人的干扰时，她自己会做出些什么。人不应该在尸体上研究生命。更何况，重复实验也不可能，因为原来的情境不可能重建。因此，在每一案例中，都只有最先的回答是唯一的回答。

回到卦象本身便不难看出：整个鼎卦都在发挥那突出的两爻宣示的主题。[①]这一事实，丝毫不令人感到奇怪。鼎卦的第一爻说：

一只鼎翘起鼎足，
以清除其中的污浊。
有人为了得子而娶妾，
不会受到指责。[②]

鼎足向上，表明此鼎闲置不用。因此，《易经》就像这只弃置不用的鼎。正如此爻所说，把它颠倒过来是为了清除里面的糟粕。就像人在妻子不育时便要娶妾一样，当人找不到别的出路时，他就会求助于《易经》。尽管妾在中国有着半合法的地位，实际

① 中国人卜筮时，只解释卦中的变爻。我发觉在大多数情况下，筮得之卦之所有卦爻均彼此相关。

② 《易经》爻辞的原文是：“初六：鼎颠趾，利出否，得妾以其子，无咎。”——译注

上却不过是一种笨拙的权宜之计。同样，卜筮以寻求神谕也是为了更高目的而采用的权宜之计。尽管这是例外的求助，却不会受到指责。

第二爻和第三爻已经讨论过了。第四爻是这样说的：

鼎足折断了。
王子的餐饭打翻了
弄脏了他的手下人。
运气很糟。①

这里，鼎已经被拿来使用，但显然使用的方式不当，也就是说，神谕被滥用或曲解了。这样便失去了神圣的食物，人也把自己搞得很狼狈。理雅各的译文是："鼎的主人将会因此蒙羞。"像鼎（《易经》）这样的祭器，其滥用必然是大不敬。这里，《易经》显然是在坚持其作为礼器的尊严，抗议别人用亵渎的方式用它。

第五爻说：

鼎有黄色的把柄，
金子的提环。
坚贞持续。②

看来，《易经》得到了新的、正确的（黄色的）理解。也就是说，得到了新的、可以据以把握它的概念。此概念很有价值（金子的）。事实也的确如此：现在又有了新的英文版本，使《易经》比以前更能为西方世界所接受。

---

① 爻辞的原文是："鼎折足，覆公餗，其形渥。凶。"——译注

② 爻辞的原文是："鼎黄耳金铉，利贞。"——译注

第六爻说：

鼎有玉环。

大吉。

无不利。[1]

玉以其温润柔美著称。鼎的环如果是玉环，整个鼎也就更增添了美雅，同时也更有价值。这里，《易经》是在表示自己不仅非常满意，而且极其乐观。人们只须静待事件的发展，与此同时则对这一愉快的结论——《易经》对新译本的赞成——感到满意。

在这一例子中，我已尽可能客观地展示了在一个特定的个案中卜筮是如何运作的。此过程无疑会随着提问的方式而有所改变。如果某人处于困惑之境地，在占卜过程中他也可能自己成为说话者。如果问题涉及与另一个人的关系，所涉及的那个人也可能成为说话者。然而，说话者的身份却并不完全取决于提问的方式，因为我们与我们同胞的关系并不始终总是取决于后者。在更多情况下，我们之间的关系，完全取决于我们自己的态度——虽然我们有可能对此浑然不觉。如果一个人没有意识到自己在某种关系中所起的作用，等待着他的，便可能是大大的惊奇，与事先的期待相反，他本人可能成为主要的角色——正像卦辞有时无庸置疑地表明的那样。此外也可能发生这样的情形：我们把某种情境看得过于重要，而从《易经》获得的回答，却把我们的注意力牵引到问题中事先未曾想到的方面。

这些例子可能一开始会使人认为占卜不足为信。据说，孔子曾得到过唯一的一次不正确的回答。他筮得的卦是第二十二

① 爻辞的原文是："鼎玉铉，大吉，无不利。"——译注

卦——“贲”，极具美学性质的一卦。[①]这使人想起了苏格拉底。苏格拉底从他的保护神那里得到的告诫是：“你应该更多地致力于音乐。”于是他吹起了长笛。在执着于理性和以说教者的态度对待人生方面，孔子和苏格拉底正可以彼此媲美，但两人都不可能像此卦第二爻告诫的那样致力于“使胡须都变得风雅”。[②]不幸的是，理性和说教通常都缺乏魅力和优雅，这样看来，神谕可能毕竟是正确的。

让我们再次回到我们的卦上来。尽管《易经》不仅对新译本似乎很满意，而且还特别地表示了乐观，这却并不等于它预言了它在公众中将要产生的效果。由于我们的卦中有两爻是“阳九”，我们不得不弄清《易经》为自己将来的命运作了什么样的预测。按照古代的理解，以“六”和“九”称呼的爻，其内在的张力是如此之大，以致竟会使它们向自己的对立面转化——“阳”变为“阴”，“阴”变为“阳”。经由这种变化，在目前的例子中我们得到了第三十五卦——“晋”（上进）。

此卦之主体，是一个在上进途中经历了种种盛衰的人，爻辞则描述了他应该如何行事。《易经》的处境也是同样：它如太阳般升起并宣示了自己，然而却遭遇挫折且得不到信任——它“前进，却感到忧伤”[③]。尽管如此，“人却可以从其女性祖先处获得大福”[④]。心理学可以帮助我们理解这段隐晦的文字，在梦和童话中，祖母（或女性祖先）往往代表无意识，因为一个人的无意识恰好容纳着心理中女性的成分。如果《易经》不被意识所接受，那么至少，无意识会在半路接纳它，因为《易经》与无意识的关

① “贲”的意思是文饰，故曰极具美学性质的一卦。见孔颖达《周易正义》：“贲，饰也。以刚柔二象交相文饰也。”——译注

② 爻辞的原文是“贲其须。”——译注

③ 爻辞的原文是：“晋如，愁如。”——译注

④ 爻辞的原文是：“受兹介福，于其王母。”——译注

系比与自觉理性的关系更密切。既然无意识在梦中往往以女性形象出现，这里也就可以作这样的解释。此女性可能是译者，她母亲般地关心和照料此书，这对《易经》来说自然是“大福”。它因此设想自己会得到普遍的理解，但又担心被人滥用——“进如野鼠。”但还是要记住那句告诫，“不要将得失放在心上。”于是它始终得以“免除党派之动机”而不把自己强加于任何人。[1]

《易经》因此冷静地面对自己在美国书刊市场上的命运，它在这里的自我表白，就如任何有理性的人面对一本大有争议的书时会有的态度一样。它对未来的预言是这样通情达理富于常识，以致人们很难指望还有更好的回答。

所有这一切都发生在我写下前面的文字之前。当写到这里的时候，我希望知道《易经》对新的情境是什么态度。由于我现在已进入整个事件，事物的状态也因为我写下的文字而发生了改变，我便期望知道《易经》对我的行动有何评论。必须承认，在写这篇序言的过程中，我并非一直都很高兴；作为一个对科学有责任感的人，我不习惯宣扬那些我不能证实或至少是不能使其被理性所接受的东西。把古代的“巫术咒语”介绍给有批判精神的现代读者并试图使它或多或少地变得可以被接受，这确实是一项令人犹豫的工作。我承担此项任务是因为我相信按古代中国人的思维方式，在眼睛所能见的东西之外，还有许多不可见的东西。我的尴尬在于我必须诉诸读者的善意和想象力而不能拿出某些结论性的证据或科学上严密的解释。不幸的是，我太知道人们将会用什么样的说法来反对这一古老的占卜术。我们还不能确定那将要搭乘我们渡过未知海洋的航船究竟有没有漏水。古老的经典难道就

---

① 前两句爻辞，原文分别是“晋如鼫鼠”和“失得勿恤”。后一句中，“免除党派之动机”即无所偏党之意，恐是威译本对该卦爻辞中“贞”（正）字的解释。——译注

不会朽坏？威廉的翻译是否准确？我们的解释会不会是一种自我欺骗？

《易经》自始至终坚持对自己的自知。而实现自知的方法，则容易导致各式各样的滥用。它因此并不适合生性浮躁、幼稚轻率的人，也不适合过于理智、过于自信的人，而只适合深思熟虑、善于反思的人。这种人喜欢思考他们所做的事情和发生在他们身上的事情——这是一种不能与忧郁症患者的病态沉思混为一谈的气质。如我在上面指出的，在试图使《易经》与业已被我们接受的科学教义和谐相处时，我对由此而导致的种种质疑并不能作出回答。唯一不消说的是：这里并没有任何"神秘的"的推论。在这些事情上，我的立场是实用主义的，是心理治疗和精神医学使我懂得了这样的立场是多么实用。很可能再没有其他任何学科可以迫使我们在其中承认这么多未知的东西，也再没有任何领域可以迫使我们习惯采用那些有效的、起作用的方法（尽管长期以来我们并不知道它们何以有效）。不期然的痊愈可以来自有争议的疗法，公认可靠的方法，却可能导致意想不到的失败。在对无意识的探索中，我们接触到最奇异的事情，对此，理性主义者总是望而却步，事后却声称他什么也没看见。生命中充满了非理性，我因此学会了绝不抛弃任何东西，哪怕它与我们的理论相抵触（在最好的情况下理论也是短命的）或不可能立刻就获得解释。这样做当然令人很不安宁，何况我们也无法确定指南针的指向是否正确。然而安宁和确切并不能使我们有所发现。中国的卜筮也是如此。此方法无疑旨在获得自知，尽管历史上它也一直被付诸迷信的用途。

我当然完全相信自知之明的价值，然而，当历史上最有智慧的人一直申说其价值却始终没有成功时，这样的推荐还有什么用途？即使在最有偏见的人眼中，《易经》也明显地代表了一种古

老的告诫，即仔细地审视自己的性格、态度和动机。正是这种态度吸引了我，促使我着手写这篇序言。在此之前，我只有一次表达过自己对《易经》的看法，那是在为纪念理查·威廉而作的演讲中。此外，我一直都小心谨慎地保持沉默。要摸索着进入《易经》悠远奥秘的精神，这绝不是一件容易的事情。但如果谁有能力欣赏孔子和老子的思想，他就不能轻易地对他们的精神置若罔闻，也更不能忽略这样一个事实即《易经》是他们主要的灵感来源。我深知：在此之前，对于如此不确定的东西，我绝不敢公开表达自己的见解。现在敢冒这样的风险，乃是因为我已经年届八旬，人们朝三暮四的说法已经基本上不再对我有什么影响。对我来说，古代大师们的思想，比西方的哲学偏见有更大的价值。

我并不想用这些个人的考虑来增加读者的负担，然而如前所说，个人的性格也往往包含在占卜的结果中。的确，在提出我的问题时，我甚至请神谕直接对我的行为作出评论。这一次，得到的回答是第二十九卦——“坎”（深渊）。此卦中备受强调的是第三爻（因为该爻是阴六之爻）。这一爻说：

进进退退，渊上有渊。
处于这样的危险，
先要停下来等待。
否则你将堕入陷阱。
可不要这样行事。①

过去，我一定会无条件地接受这一劝告（“可不要这样行事。”）

① 爻辞的原文是：“来之坎坎，险且枕，‘入于坎窞’。勿用。”王弼对“来之坎坎”的解释是：“既履非其位，而又处两‘坎’之间，出则之‘坎’，居则亦‘坎’，故曰‘来之坎坎’也。”——译注

且拒绝发表我对《易经》的看法（其唯一的理由便是我对它没有任何看法）。然而现在，此劝告却不妨用来说明《易经》发挥作用的方式。事实是：如果谁对它进行思考，它里面的问题便的确是“渊上有渊”，思考者便不可避免地只能在重重的危险和无批判的思辨之间“先停下来等待”，否则他便真会在黑暗中迷失方向。在知识问题上，还有什么比漂浮在未经证实的可能性之太空中，自己也不知道所看见的东西是真是幻更令人不舒服不踏实呢？这是一种如梦似幻的气氛，在其中，人除了自己极易失误的主观判断外，没有任何东西可依恃。我不得不承认，此爻恰好代表了我撰写前面这些文字时的心情。同样，卦中令人欣慰的第一爻也恰好适合我——“如果你心诚，你在心中便已经成功。”因为正是这一爻指出：这里，重要的事情并不是外在的危险而是主观的状态，即：你是否相信自己做到了“心诚”。

此卦将处在这一情境中的行动比作流水。流水对任何险境都无所畏惧，它从悬崖上跃下，填满行程中的坑坑凼凼（坎也代表水）。这正是“君子”做事的方式和“执教”的方式。①

坎卦确实是不那么令人愉快的一卦。置身它所描述的处境，人似乎陷于重重危险和各式各样的陷阱。我发现坎卦往往容易出现在这样一些患者身上——这些患者太多地受无意识（水）支配，因而很容易出现精神病症状。谁如果迷信，他就会倾向于认定：此卦内在地便具有这样的含义。但正像人在释梦时必须严格遵循梦的“文本”一样，人在占卜时也必须随时记住自己提问的方式，因为正是它为答案的解释限定了范围。在我第一次占卜时，我主要考虑的是自己正在写的序言对《易经》有何意义，我因此让此书处于突前的位置而成为行动的主体。但在我第二次提问时，

① 见《易经》坎卦《象》辞“水洊至，习坎。君子以常德行，习教事”及王弼、孔颖达的释义。——译注

我自己成了行动的主体。在这种情况下，继续将《易经》作为主体是不合逻辑的（其解释也会变得不可理解）。但如果我是主体，获得的解释就对我有意义——因为它无可否认地表达了我心中的危险感和不确定感。谁如果冒险涉足如此没有把握的领域，他就很容易危险地处在无意识的影响下而不自知。

此卦的第一爻指出了危险所在："在深渊中落入了陷阱。"第二爻也同样指出了危险并给予这样的忠告："应该只努力求得小小的收获。"我显然预见到了这一忠告，所以在这篇序言中仅限于展示《易经》如何在中国人的精神中发挥作用，而放弃了较为雄心勃勃的计划即以心理学的观点评价全书。

本卦第四爻表现了我对自己工作任务的简化。该爻说：

一杯酒，一碗饭，
这些土制的器皿，
就从窗户中送进。
这里显然无人罪咎。

威廉在此作了如下评注：

尽管对一位官员来说，通常的惯例都是在任命之前要呈上一些晋见之礼或荐举之辞，然而此处却一切都简化到了极点。礼物微不足道，也没有人给予赞助，他只有自我引荐。然而这一切却并不一定带来屈辱，只要有危难中相互帮助的真诚意愿。

第五爻也仍然说到限制。谁要是深知水性，他就会明白：水只把坑凹填满到边缘，然后便继续前流。它不会驻足于坑凹：

坎不会填满而溢出，
它只满到坎边。

但谁如果受到危险的诱惑，且正因为心中没有把握便坚持以特别的努力（如详细的评注等）来强迫别人相信，此人就会陷入困境——最上一爻非常准确地将此困境描述成一种被捆绑、被囚禁的状态。的确，最后一爻往往表示人如果不把该卦的意义放在心上会导致什么样的后果。

坎卦中第三爻是“阴六”。此爻内在的紧张使该阴爻变成阳爻，由此而产生的新卦则往往显示出新的倾向。此时我们得到的是第四十八卦——“井”。水坑在这里已经不再意味着危险，相反倒是某种给人带来福利的东西：

君子以此鼓励人们工作，
又劝他们互相帮助。[①]

人们之间的互相帮助，似乎是要重新将井疏浚一番——它已经坍塌，井底有太多的泥沙，甚至畜类也不肯饮用。井里倒是有鱼游来游去，人们也可以捉住它们，但此井却不再被饮用，也就是说，不再服务于人的需要。这样的描述，令人想起那只废弃不用、需要重新安上把柄的鼎。和那只鼎一样，“井已经清理，但却没有人来饮用”。

这是我心中的伤悲，

① 见井卦《象》辞：“君子以劳民劝相。”王弼、孔颖达皆注曰：“相，犹助也。”——译注

因为人们原可以从这里汲水。[1]

危险的水坑或深渊皆指《易经》，井也指《易经》，但后者却具有正面的意义：它内含生命的活水，人们应重新使用它，然而对此却没有“概念”（Begriff）——没有用来汲水的容器。“汲水的瓦罐已经破漏。”[2]鼎需要新的把柄、新的提环，井也需要重新疏浚，因为它含有“可以饮用的清凉之泉”。人可以从井中汲水，因为“它完全可靠”。[3]

显然，在作这样的预言时，《易经》又成了说话者——它化身为源头活水。此前的卦描绘了无意中陷入渊阱的人如何面临种种危险。他必须设法找到一条出路，以发现那是一眼颓圮的古井。此井虽然埋没在泥淖中，却可以修复后重新使用。

我用钱币占卜并向此方法提出了两个问题（第二个问题是在我已经写出对第一个回答的分析后提出的）。我的第一个问题是直接指向《易经》的——它对我想为它写篇序言的打算会说些什么呢？第二个问题则涉及我自己的行为，或说涉及我置身于其中的情境——在此情境中，我作为行动的主体，已经对第一个卦作了讨论。《易经》对我提出的第一个问题作了回答，它把自己比作一只鼎，一只需要重新整修的礼器，一件只能从公众那里得到怀疑的赞许的古董。对第二个问题，回答是我陷入了困境，《易经》此时显现为危险的深渊，人们轻易便可以陷落其中。尽管如此，那深渊却被证明是一口老井，只须加以修复，便可以重新使用。

---

① 爻辞的原文是：“井渫不食，为我心恻，可用汲。”孔颖达的解释是：“渫，治去秽污之名也。井被渫治，则清洁可食。”井渫而不食，则不免使我心恻也。——译注

② 爻辞的原文是：“瓮敝漏。”——译注

③ 爻辞的原文是：“井冽寒泉，食。”“井收。勿幕有孚，元吉。”——译注

这四个卦在主题上基本上是一致的（容器、坑、井），其思想内容也颇有意思。如果有人对我作出这样的回答，我作为精神科医生，便不得不宣布他具有健全的心智——至少从其提供的材料来看应该是如此。的确，在这四个回答中，我找不到任何谵妄、愚痴、精神分裂的东西。考虑到《易经》历史悠远且起源于中国，我不能将它那古老的、富于象征意味的华丽语言视为不正常。相反，我应该祝贺这位虚拟的人物，因为他洞察到了我心中没有说出的怀疑。另一方面，任何头脑聪明、多才多艺的人，都可以把整个事情倒过来看并指出我是如何把自己心中的想法投射给了卦爻的象征。这样的批评尽管从西方理性的观点看是灾难性的，它对于《易经》的功能却丝毫无伤。相反，中国的圣人会微笑着告诉我："难道你没有看见，《易经》在帮助你把你迄今未意识到的想法投射到它那充满奥秘的象征中时，对你是多么地有用？你本来会在意识不到此举将导致大量误解的情况下便写下这篇序言。"

中国人并不在乎自己对占卜持什么态度。只有我们，因为总是在自己的偏见（因果观念）上转悠，才那么疑虑困惑。东方古老的智慧强调这样一个事实即有智慧的人应该对自己有自知，却丝毫也不强调他用以获得自知的方式——人们越少考虑《易经》的理论，便越可以睡得安稳。

在我看来，凭借以上的例子，不带偏见的读者现在至少可望对《易经》的运作有一个初步的判断。[①]对一篇简单的序言，我们不可寄予太多的期望。如果通过这里的展示，我已经成功地阐明了《易经》之精神现象，我的目的就算是已经达到。至于此书可能引出的成千上万种疑问、怀疑和批评，我是无法一一作出回答的。《易经》并没有提供自己的证据，它也不关心自己的结果。

① 读者如能从贝内斯-威廉的译本中查找这四个卦并连同所有相关的文字一起阅读，一定会发现有很大的帮助。

它不自我夸耀，却也并不那么容易接近。如同自然的一部分，它始终有待于人们的发现。它既不提供事实，也不提供权力，但对雅好自知、热心智慧的人（如果有这样的人的话）来说，却不失为一本好书。《易经》之精神，对有些人可能明朗如白昼，对另一些人可能熹微如晨曦，对第三种人则可能晦暗如黑夜。不喜欢它的人，没有必要去使用它；反对它的人，没有义务去证实它。让它走进我们的世界并给能明辨其意义的人带来幸福吧。

瑜伽能否被西方人接受?[①]

西方知道瑜伽还不到一百年。尽管各种各样的神怪故事早在两千年前便已从缥缈的印度传到西方（随之而来的还有那里的智者、裸体哲人和坐禅者），但对印度的哲学和哲学实践，却不能说我们已有任何真正的认识。这种情形一直持续到——多亏了法国人安奎第·杜·佩隆（Anquetil du Perron）的努力——《奥义书》被介绍到西方。牛津的麦克斯·缪勒（Max Muller）和由他主编的多卷本《东方圣典》,第一次使总体的和深入的认识变得可能。最初，此种认识一直局限在梵文学者和哲学家范围内，然而不久前由勃拉瓦茨基夫人[②]开创的神智学（theosophical）运动，却颇得力于东方传统并使这些传统在公众中得到传播。此后几十年间，西方对瑜伽的认识基本上沿着两条分离的路线发展：一方面，它被视为严格的学院派科学；另一方面，它却变成某种类似宗教的东西——尽管并没有形成统一的教会，但安妮·贝赞特和鲁道夫·斯

① 荣格此文作于1936年，译者译自《荣格文集》，英文版，第11卷。（*The Collected Works of Jung*, vol.11,Routledge & Kegan paul, Ltd. London.）——编者注

② 勃拉瓦茨基夫人（Helena Petrovna Blavatsky, 1831—1891），俄国女神智学家。早年研究神秘主义和招魂术，后来遍游亚洲、欧洲的许多国家和美国，并称在印度和中国西藏居住过数年，曾拜印度教诸大圣为师。1875年与奥尔波特等知名人士在纽约创建神智学会，后又在印度设立该会总部并创办会刊《神智学家》。——译注

坦纳[①]却为之付出了努力。虽然斯坦纳后来成为人智学的创始人，他最初却是勃拉瓦茨基夫人的追随者。

瑜伽在西方的这种发展，其奇特的结果与它在印度的意义几乎不可相提并论。在西方，东方的教谕面临了特殊的境遇——无论如何，其所面对的精神状况乃是早期印度人闻所未闻的。我在这里指的是科学和哲学的分道扬镳——在西方人开始知道瑜伽之教谕之前的大约三百年间，此种状况便已存在。科学和哲学的分裂是西方特有的现象，它发端于15世纪的文艺复兴。彼时，拜占庭帝国在伊斯兰人的猛攻下崩颓，在此情势的刺激下，人们对古典时期产生了广泛的热情。希腊的语言和文学第一次传遍了欧洲的每一个角落。它被视为异教哲学的入侵，其直接的结果，便是罗马教会和迅速席卷整个北欧的新教发生巨大分裂。然而即使将这视为基督教的更新，它也无法给已经获得解放的心灵重新戴上枷锁。

地理学和科学意义上的世界大发现时代开始了，人的思想越来越从宗教传统的束缚中解放出来。当然，教会仍然存在（公众中严格意义上的宗教需要仍然支撑着它），但却失去了昔日在文化领域中的领导权。罗马教会由于有严密的组织，倒还能一直保持其统一，与此同时新教却分裂出将近四百个分支。这一方面证明了它的破产，另一方面则证明了它具有一种不甘束手待毙的宗教活力。到了十九世纪，此种情形逐渐导致宗教融合的繁荣，而

① 安妮·贝赞特和鲁道夫·斯坦纳都是勃拉瓦茨基夫人的积极追随者。安妮·贝赞特（Annie Besant,1847—1933），英国社会改革家、女神智学家，1907年后担任神智学会的国际主席。鲁道夫·斯坦纳（Rudolf Steiner,1861—1925），奥地利科学家、艺术家，人智学（anthroposophy）的创始人。人智学是神智学（theosophy，又译通神学）在欧洲大陆的姊妹，荣格曾称它们是“身穿印度服的诺斯替教。”参见《现代人的精神问题》。——译注

大量外来的宗教如阿布杜－巴哈教、苏菲派、罗摩克里希纳教会[1]、佛教等等，也大量地输入进来。它们中许多体系（例如人智学）也融合了基督教因素。由此而导致的情形则大致相当于公元三、四世纪时希腊世界的宗教融合，当时也同样处处可见印度思想的影响和痕迹。（参看提亚纳的阿波罗尼奥斯、俄尔甫斯—毕达哥拉斯派密教、诺斯替教[2]等。）

所有这些体系都在宗教层面上运行并从新教中招收了大量信徒，因此基本上是新教的支派。新教的攻击，主要指向罗马教会的权威，它极大地摧毁了人们相信教会是神圣救赎必不可少之代理这一信念。权威的重担，从此落在了个人身上，随之而来的则是以前从未有过的宗教责任。忏悔和宽赦仪式的衰落，加剧了个

---

① 阿布杜－巴哈教，十九世纪兴起于伊朗，由阿布杜－巴哈（Abdul Baha,1844—1921）创立的宗教。苏菲派（Sufi sects），伊斯兰教神秘主义派别。其教义既以《古兰经》的某些经文为依据，又接受包括新柏拉图主义、印度瑜伽行派等多种外来思想的影响。罗摩克里希纳（Ramakrishna，1836—1886），印度教领袖。出身于清贫的婆罗门家庭，几乎没有受过正规教育，一生讲孟加拉土语，不懂英语与梵文。23岁时，娶5岁幼女娑罗达－提毗，但始终坚持独身，一直未同居（娑罗达－提毗后来也被该派教徒尊为神母）。罗摩克里希纳身上体现了宗教融合的倾向，他曾研究伊斯兰教，称自己曾见穆罕默德显圣。后又研究基督教，也曾见基督显圣。他晚年断定：各教本质相同，俱为真理。死后未留下著作，门徒将其言论汇编成集。他的大弟子辨喜在他死后（1897）创立了罗摩克里希纳教会，总部设在加尔各答。——译注

② 提亚纳的阿波罗尼奥斯（Apollonius of Tyana），生卒年不详，一说活动期在公元一世纪，属新毕达哥拉斯学派。罗马帝国时期成为神话般的英雄。据称曾创造种种奇迹，其行为举止颇似基督。俄尔甫斯—毕达哥拉斯派密教（Orphic-Pythagorean secret doctrines）。与俄耳甫斯教义融合的毕达哥拉斯教义，以秘密的方式传播，在西方有相当的影响，从古希腊一直延续至今。公元一世纪，阿波罗尼奥斯曾建立新毕达哥拉斯学派，自称毕达哥拉斯化身。三世纪时，扬布利科斯在叙利亚再次创建新毕达哥拉斯学派。诺斯替教，希腊—罗马世界的一个秘传宗教，产生略早于基督教，二、三世纪盛极一时。——译注

体内心的道德冲突，从前教会负责为他解决的种种问题，现在压在了个人的肩上——过去的圣礼，特别是弥撒，保证了个体可以经由神甫行施的圣仪获得救赎。那时，个人唯一要做的就是忏悔和补赎。但随着圣仪（它本来正是为他而设）的崩溃，现在他只能在上帝毫无应答的情况下自己努力而为。这种不尽如人意的状况解释了人们为什么需要种种体系来允诺一种应答——允诺从另一种更高的神圣力量那里获得可见的或至少可以觉察的恩宠。

欧洲的科学完全无视这些希望和期待。它沉湎于自己的理智生活，对人们的宗教需要、宗教信仰毫不关心。历史地看，西方精神的这一分裂是不可避免的，它也对已经在西方站稳了脚跟的瑜伽发生了影响，导致它一方面成为科学研究的对象，另一方面又被视为救赎之道而大受欢迎。然而在宗教运动的内部，却有许多人在试图把科学和宗教信仰、宗教实践结合起来，例如基督教科学、神智学和人智学就是这样。特别是最后提到的人智学，总是喜欢给自己一副科学的面孔，从而也像基督教科学一样渗透到知识分子圈子里。

既然新教徒的道路并没有被预先铺定，他实际上便对任何一种允诺将来有所成就的体系都表示欢迎。过去一直由教会作为中介来做的事情，现在必须由他亲自去做，而他却并不知道如何去做。如果他非常认真地对待自己的宗教需要，他便会以极大的努力去获得信仰，因为他的教义唯一重视的就是信仰。然而，信仰是一种神恩，一种馈赠，它并不是一种方法。新教徒是如此地缺乏方法，以致他们中许多人竟非常认真地神往于罗耀拉[①]那严格的天主教灵修方式。但无论他们可以如其所愿地做些什么，最困扰他们的，却是宗教真理和科学真理的矛盾，是信仰和知识的冲

① 罗耀拉（Ignatius Loyola，1491—1556），西班牙人，天主教耶稣会创始人。晚年拟定的耶稣会章程，强调会士必须有长期而严格的灵修。——译注

突。这种冲突已经超出新教的范围而影响到天主教本身。历史地看，它完全是由欧洲精神的分裂所导致。从心理学的角度讲，如果没有违反自然的信仰冲动和同样违反自然的科学信仰，这一冲突便根本不可能存在。人们不难设想这样一种精神状态，在这种精神状态中，一个人仅仅是“认知”，此外则基于这样那样的理由而“相信”某种东西。这两件事没有任何理由发生冲突。两者都是必要的，因为单是知识也像单是信仰一样地不够。

因此，当一种“宗教”方法声称自己同时又是一种“科学”方法时，它便一定能够在西方大得人心。瑜伽满足了这种期盼。除了因似懂非懂而产生的新鲜感和吸引力外，它还有充分的理由赢得众多的信徒。它不仅提供了一条人们寻求已久的道路，而且提供了一种无比深邃的哲学。它指出经验有可能控制和引导，因而满足了科学对“事实”的需要。何况，由于它博大精深、年高德劭，其教义和方法涵盖了人生的方方面面，它便允诺了人们梦想不到的种种可能，而瑜伽的传播者也颇不吝于宣传这些可能。

瑜伽对印度人有什么意义？这一点我无话可说。因为我不能对自己没有亲身经验的事情妄加评论。然而我却可以说一说它对西方人有什么意义。西方人的缺乏方向感，已经到了精神混乱的边缘，从而任何一种宗教或哲学实践，都无异于一种心理的训练，换言之即无异于一种心理保健的方法。瑜伽中许多纯属生理的功夫，同时又都是心理的修炼。普通的体操或呼吸训练之所以远在其下，就因为它们完全是机械的、科学的而未能同时是哲学的。瑜伽对躯体各部分的训练，总是将其统一于整个心灵，这在pranayama功夫中特别明显。此时，prana既是呼吸，又是宇宙的运动。当个人的行为同时又是宇宙的行为时，躯体的愉悦便与精神的愉悦结合在一起，由此而产生的一种生机盎然的整体感，乃是无论多么科学的技术都无望达到的。瑜伽的功夫不可思议，但

若没有其赖以建立的观念，其效果也无从发挥。它以一种非同寻常、圆融完美的方式，使人的身心彼此渗透、熔铸为一。

这些观念和实践起源于东方。在那里，一种未曾中断的、绵延了四千多年的传统，创造出了必要的精神环境。我深信，在将身心融为一体方面，瑜伽在东方是一种完美而恰当的方法，人们对此也极少怀疑。他们形成了一种心理气质，使高于意识的直觉得以出现。印度人的精神气质，使他们在明智地运用诸如 prana 这样的概念时毫无困难。西方人则恰恰相反，他们一方面有渴求信仰的坏习惯，另一方面又禀有高度发展的科学和哲学批判精神，因而总是发现自己处在两难的困境中——不是堕入盲信的圈套，生吞活剥、不加思考地接受诸如 prana、atman、chakra、samadhi 这样的概念，便是以科学的批判精神，将这些概念统统视为“纯粹的神秘主义”而一笔抹煞。西方人精神的分裂，在出发点上便与瑜伽格格不入，因而也就无法对之有充分的认识。在西方，瑜伽不是沦为狭隘的宗教，便是沦为佩尔曼智力训练（Pelmanism）、呼吸控制训练、身体律动训练（eurhythmics）之类的东西，而其固有之整体圆融的性质却了无踪影。印度人既不会忘记身体，也不会忘记心灵；欧洲人则总是顾此失彼，不是忘了这，便是忘了那——以这种善忘的能力，在目前的情况下，他倒是征服了世界。印度人却不是这样。他不仅知道自己的天性，而且知道自己在多大程度上就是自然。欧洲人虽有自然科学，对自己的本性，对内在于自己的自然却惊人地无知。在印度人那里，仿佛是天赐的福佑使他们掌握了一种有助于控制内在和外在自然力的方法。而在欧洲人这里，这种福佑却成了毒药，它扭曲和压抑人的本性，从中造就出他所意欲的机器人。

据说瑜伽的修行者能够移山填海，不过此事却很难有任何实际的证据。瑜伽修行者的法力，总是在周围环境能够接受的范围

内运用。与之相反，欧洲人却的确可以炸平一座座山岭。世界大战已经让我们提前领略了痛苦的滋味，它使我们看到：当理智背离了人的本性而又不受任何羁绊时，其能力可以大到什么样的程度。身为欧洲人，我并不希望欧洲人能够更多地“驾驭”即以更大的力量凌驾于内在和外在的自然之上。确实，我不得不羞愧地承认：我对人性的最好洞察（其中有些是很不错的），都幸亏有了西方文化的背景才得以与瑜伽的要求恰恰相反。在历史的发展中，欧洲人是如此之远地背离了他的根，以致其精神最终分裂成信仰与知识的对峙。以同样的方式，个人的心理扩张也破裂成了对立的两面。欧洲人需要回归的家园不是卢梭意义上的“自然”，而是自己的本性。他的任务是重新找到有自然本性的人。然而与之相反，他却迷恋于体系和方法，指望凭借这些体系和方法来压抑那总是与自己目标大相径庭的自然人。由于心理气质与东方人截然不同，欧洲人不可避免地会滥用瑜伽。我总是力所能及地逢人便告诫：“研究瑜伽吧，你可以从中有无限的收获。但切不要试图去用它，我们欧洲人（在精神气质方面）并没有被构造得能够正确运用这些方法。印度的大师（guru）什么都可以解释，你也什么都能够摹仿。但你知道是‘谁’在运用瑜伽吗？换句话说，你知道你是谁，知道你被构造成了什么吗？”

欧洲科学技术的力量是如此之巨大，如此之确凿，以致人们已很难估量它已经有过的发明和今后能有的成就。巨大的可能令人不寒而栗，然而随之而来却是另一个问题：谁在运用这些技术？这些力量掌握在谁的手中？就目前而言，国家还能暂时地为我们提供庇护，因为它显然保护着人民不受毒气和其他大规模杀人武器的残害——这些东西可以在一转眼间便成千上万吨地生产出来。确实，技术的发展已到了如此危险的地步，今天最紧迫的问题已经并不是我们还能继续向前走多远，而是掌握着这些技术的

人应该是些什么样的人，以及怎样才能改变西方人的精神使之能够放弃其可怕的技能。今天，更重要得多的事情是戳穿西方人的力量幻觉，而不是强化他可以为所欲为、无所不能的错误观念。在德国，“有志者事必成”这一耳熟能详的口号，已经使几百万人付出了生命的代价。

无论在驾驭外在或内在的自然方面，西方人都已经无需再具优势。他在两方面都已经完美得可怕。他所缺乏的是意识到自己不如自然。他需要知道：他不可一意孤行，为所欲为。如果他不自知，他自己的天性就会摧毁他。迄今为止，他并不知道自己的灵魂正以自杀的方式在对他造反。

由于西方人能将一切都变成技术，原则上讲，一切看似方法的东西便确实要么是危险的，要么是无益的。就瑜伽是一种保健术而言，它确实像任何体系一样有用。然而更深地讲——如果我没有理解错的话——瑜伽的意义却不止于此而意味着更多的东西。瑜伽的最终目标，是要使意识从外界和自身的所有枷锁中解脱出来。而既然人不可能将自己从自己意识不到的东西中解脱出来，欧洲人便需要首先学会认识自己。这需要认识的主体在西方被称为无意识。瑜伽的技巧，是要将自己完全地运用于意识和意志。这种修炼，只有在无意识中已经不再有值得谈论的潜在性（即它已经不再蕴含人格的大部分）时才可能获得成功。如果无意识仍然是无意识，则所有的自觉努力不过是徒劳，而从这种被桎梏的心灵中产生出来的，只会是一种变形走样或适得其反的东西。

东方人有丰富的形而上学和象征，它们使无意识中大部分重要的东西得到了表达，从而极大地降低了它们的潜在性。当瑜伽的修行者说到 prana 时，他的所指绝不仅仅是呼吸。在他那里，prana 这个词具有丰富的形而上学含义，而且看来他也确实知道那是什么。对这些含义，他不是用“知性”去知，而是用心去知，

用身体和血液去知。欧洲人只知道机械地效法和摹仿，因而不可能用印度人的概念表达自己心中的事实。即使他确实有能力体验到相应的东西，我也非常怀疑他是否会选择诸如 prana 这样的直觉概念来使之获得表达。

瑜伽最初是一种自然的内视（introversion），其情形则因人而异、各有不同。这种类型的内视把人引向奇妙的内心体验并最终导致体验者人格的改变。数千年来，这些内向的体验逐渐成型为种种修炼方法并沿着极不相同的路线发展。这为数众多且极不相同的修炼形式都得到了瑜伽的承认，其原因则在于最初的个人体验便极为纷繁。这并不是说它们中任何一种都适合欧洲人独特的历史性结构。情形倒更可能是：适合于欧洲人的瑜伽，是从东方人所不知晓的历史模式中发展出来的。事实上，在西方，两种文化上的成就已经在实践中给予心灵以最大的关注。这就是医学和天主教对灵魂的治疗，两者都形成了自己可以与瑜伽媲美的方法。前面我已经提到过罗耀拉式的灵修。至于医学，则现代心理治疗的方法便最接近于瑜伽。弗洛伊德的心理分析，一方面将患者的自觉意识带回内在记忆中的童年世界，另一方面则使他意识到种种被压抑的愿望和冲动。这种治疗技术，从逻辑上讲是宗教忏悔（告解）的发展，其目的在于以人为的内视，使主体浑然不觉的东西成为被意识到的东西。

有所不同的方法是舒尔茨教授（Professor Schultz）的“自发性训练”（autogenic training），此方法有意识地借鉴了瑜伽。他的主要目的，是打破意识的桎梏以及由此而造成的对无意识的压抑。

和弗洛伊德一样，我的方法也建立在“告解”上。和他一样，我也对梦给予了细心的关注。然而当接触到无意识时，我们便分道扬镳了。在弗洛伊德那里，无意识基本上是意识的赘疣，那里堆积着所有不被个人接纳的东西。对于我，无意识则是集

体的心理禀赋，它在性质上具有创造力。这一基本的分歧，自然导致我们对象征和解释象征的方法有完全不同的评价。弗洛伊德的方法，基本是分析的方法、还原的方法；我则在此之外增加了综合的方法以强调无意识倾向在人格发展中的目的性。不难看出：这一探索方向与瑜伽，尤其是昆荅利尼瑜伽（kundalini yoga）、坦屈克瑜伽（tantric yoga）和藏传佛教、道教瑜伽中的象征，都有着重要的对应。在对集体无意识的解释中，不同形式的瑜伽及其丰富的象征为我提供了价值无比的比较材料。尽管如此，原则上我却并没有运用瑜伽的方法，因为在西方，不应该再把任何东西强加到无意识之上。通常，意识的特征便是有一定的强度和范围，它因而具有一定的压抑作用。我们不应该再继续强化这种趋势。相反，我们需要做的一切，都旨在帮助无意识成为意识，和使之从僵化的状态中解放出来。基于这一目标，我采用了“主动想象”（active imagination）的方法。这是一种特殊的训练，为的是哪怕在一定的程度上关闭意识，使无意识心理内容有得以展开的机会。

如果我对瑜伽保持了批判的距离，那并不表明我没有把这一东方精神的成就视为人类有过的最伟大的创造之一。我希望我的表白能够清楚地表明：我的批评完全针对着西方人对瑜伽的运用。西方的精神发展一直沿着与东方截然不同的路线，由此而形成的条件，乃是最不适宜运用瑜伽的土壤。西方的文明还只有不到一千年的历史，其当务之急应是把自己从野蛮的片面性中解放出来。这首先意味着要对人性有更深的洞察，然而没有任何洞察可以通过对无意识实行压抑和控制来获得，尤其不可能通过亦步亦趋地摹仿一种从完全不同的精神氛围中生长出来的方法来获得。在今后的几百年中，西方人将会创造出自己的瑜伽，它将生长在基督教为之奠定的基础上。

东西方思想的差别[1]

伊文斯-温茨博士（Dr. Evans-Wentz）委托我评论一部东方的经典——该书对东方“心理学”作了重要的展示。[2]我不得不在这里使用引号，说明我对能否使用这个词还在犹豫。严格地说，东方只有哲学和形而上学，却没有我们所说的心理学。批判哲学作为现代心理学之母，在东方人眼中就像在中世纪欧洲人眼中一样陌生。“心”这个词，在东方人的使用中是具有某种形上学内涵的；西方人的 mind 概念却从中世纪以来便失去了它形而上的含义，这个词现在只是被用来意指“心理的功能”。尽管事实上我们既不知道也没有声称自己知道“心理”（psyche）是什么，我们却仍然在与“心灵”的种种现象打交道。由于我们并不断言心灵是一个形而上的实体，并不断言在个人之心和“宇宙之心”之间存在着某种联系，我们的心理学便成了纯粹现象的科学而没有任何哲学内涵。西方哲学在最近两百年的发展中，已经成功地将心理孤立和限制在自身的领域，切断了它与世界的原始统一。人从

---

① 此篇摘译自《〈西藏大智度书〉的心理学评论》，《荣格文集》，英文版，第 11 卷。（*The Collected Works of Jung*, vol.11 Routledge & Kegau paul, Ltd. London.。原是该篇的第一部分，后被约瑟夫·坎培尔（Joseph Campbell）抽出来收进由他主编的《荣格袖珍本》（*The Portable Jung*），其独立成篇的价值遂得以确认。——译注

② 本文选自荣格为伊文斯-温茨主编的 *The Tibetan Book of the Great Liberation* 所写之评论。此评论 1939 年用英文写成，1954 随该书一起出版。又：该评论共两部分，这是第一部分。考虑到它的重要性，约瑟夫·坎培尔（Joseph Campbell）曾将它摘选在由他主编的《荣格袖珍本》（*The Portable Jung*）中。——译注

此不再是小宇宙，不再是宇宙之理想（eidolon of the cosmos）；他的“灵魂”(anima）也不再是同一个实体的“微粒”(scintilla)，不再是“宇宙精神”(Anima Mundi）之火花。

在这种情况下，心理学便将所有形而上的论断当作心理的现象，把它们视为心理及其结构的陈述，认为它们在最终的意义上来自某些我们意识不到的气质。它并不认为这些论断绝对有效，也不认为能够凭借它们建立起一种形而上的真理。我们没有知识学的手段可以确认这种态度是对还是错。我们只知道没有证据，也不可能去证明诸如“宇宙之心”这样的哲学假说是否有效。如果心灵断言“宇宙之心”存在，我们也认为那仅仅是断言。我们并不认为通过这样的断言，就已经建立起了“宇宙之心”的存在。这种推论是无可争辩的，然而同样也没有证据可以证明我们的结论便完全正确。换句话说，心灵也同样有可能就是宇宙之心的可以感知的显现。然而我们却并不知道——甚至也不可能知道——怎样才能确认事情就是这样或不是这样。心理学于是认为：心理不可能在自身之外建立或确证任何东西。

如果我们接受这些强加给我们心理能力的限制，我们便显示出自己的常识。我承认这是某种牺牲，因为我们从此便告别了一个奇异的世界——在这个世界中，心灵创造的万事万物都充满动感、充满生机。这个世界是原始人的世界，在这个世界中，甚至无生命的东西也具有灵性，具有治疗的魔力。通过这种魔力，它们参与到我们之中，我们也参与到它们之中。迟早有一天，我们会明白它们的力量其实是我们的力量，它们的意义源于我们心理的投射。哲学认识论不过是人类童年时代的最后一梦——在这个童年世界里，心灵创造的形象早就提出了天堂和地狱的假说。

然而尽管不可避免地会出现这种认识论上的批判，我们却紧紧抓住这样一个宗教信念不放——相信“信仰的器官”可以使人

认识上帝。[1]西方人于是患了一种新病：科学与宗教的冲突。科学的批判哲学基于一种错误的判断而否定性地变成了形而上学——它变成了唯物主义：物质被当成了可以实实在在、可以认识的实体。这一形而上的概念完全出自并没有批判精神的头脑。事实上，物质不过是一种假设；当你说到"物质"的时候，你是在创造某种象征来代替未知的东西——这种东西也可以被说成是"精神"或别的东西，甚至可以说成是上帝。与此同时，宗教信仰却拒绝放弃其"前批判"的世界观。与耶稣的教导相反，虔信者试图"滞留"于儿童，而不是变得如儿童一般——他们因此紧紧地凭附于童年的世界。一位著名的现代神学家便在自传中供认："从童年时代开始"，耶稣便是他的好朋友。作为人的完美典范，耶稣的布道不同于他的前辈。然而那自称"耶稣之仿效者"的人，却并没有效法他在心智上、精神上所作的牺牲——在耶稣生涯的开端，他不得不承受这样的牺牲。没有这种牺牲，他绝不会成为救世主。

科学和宗教的冲突，实际上是对双方的误解。科学唯物主义仅仅是引进了一种新的假说，这可以说是一种"知识之罪"。它给实在的终极原则贴上了另一种标签，自认为这就创造了新东西，摧毁了旧东西。其实，无论你把存在之终极原则说成是"上帝"、"物质"、"能量"还是别的任何东西，你都根本谈不上创造，不过是换了一种符号而已。唯物主义者反而是形上学家，信仰却试图完全立足于情感而滞留于原始心理状态，不愿意和心灵创造出来的虚构形象断绝关系。它试图在仁慈、负责、全能的父母的庇护下，继续享受童年世界的安全和可靠。信仰可以牺牲理智（只要有理智可供牺牲），却绝不会牺牲情感。在这种情况下，有信仰的人

[1] 这些充满反讽的话是针对康德的。康德的批判哲学一方面（在认识论上）假定了"物自体"的不可知，另一方面（在道德和宗教哲学上）却抓住"上帝存在"这一信念不放。——译注

可以说“一直”是儿童，而不是变得如儿童一般，他们并没有重新赢得生命，因为他们从来就没有失去过它。何况，信仰总是与科学冲突并存，因而总是自处于贫乏和孤陋之中——因为它拒绝分担我们时代在精神上所作的冒险。

任何诚实的思想家都不得不承认，所有形而上的立场都是靠不住的，尤其是所有的教条。他必须承认所有形而上的断言都具有不可保证的性质，他必须面对这样一个事实——即没有任何证据可以证明人的心灵有能力提着自己的头发飞起来，去建立任何超验的东西。

当人们突然意识到认知不过是一种心理能力，如果它走得太远，超出了人性的范围，便很容易成为主观心理的投射时，唯物主义便对此作出了形而上的反对。这种反对之所以“形而上”，是因为只受过一般哲学教育的人看不透其中隐含的假设，不知道“物质”也只是终极原则的另一个名称而已——与唯物主义相反，信仰的态度则显示出人们是多么不情愿接受哲学的批判，同时也显示了人们是多么害怕放弃童年世界的安全而堕入一个陌生的、未知的、无情的世界。以上两种情况，其实都没有使事情有任何改变，人和人的环境一如既往。人应该意识到的是：他始终被禁锢在自己的心灵中，没有可能越雷池一步，哪怕在发疯的时候也是如此。至于世界和上帝究竟以什么面目出现，则在很大程度上取决于他自己的心境。

首先，正如我已经指出的那样，我们对任何事所作的形而上断言，都来源于我们心理的结构。我们也已经开始懂得：理智并不是“自在之物”（ens per se）或独立自足的精神能力，它作为心理功能之一种要依赖心理之整体状态。任何哲学，都是生活于特定时间、特定地点的某个个人的产物，它并不来自非人格的纯逻辑推论。就此而言，它基本上是主观的，其是否具有客观有效

性完全取决于有多少人有同样的主张。作为认识论批判的结果，人封闭于自己精神的主张，很自然地导致了心理学的批判。这种批判并不受哲学家欢迎，因为他们喜欢把哲学理性视为完美无瑕、不受任何制约的思辨工具。然而他们的这种理性却不过是心理的一种功能，除了要受环境的影响外，还要受个体心理的影响，且在各方面都要受主观心理条件的决定。的确，我们已经如此习惯于这样的观点："精神"（mind）已经完全失去其普遍性；它已或多或少成了纯粹个人的事情，其昔日作为"理性灵魂"（anima rationalis）而具有的宇宙性如今已荡然无存。今天，心理被视为主观甚至武断的东西。既然从前的"普遍理念"之假设已被证明为是心理作用，它也就使我们觉醒到我们对"真实"的所有体验都同样是心理的。事实上，我们思想到、感觉到、知觉到的一切，都不过是心中的意象而已。世界本身的存在，也只限于让我们产生出它的意象。这一真理给了我们如此之深的印象，它使我们相信我们被囚禁和束缚在心理之中，我们已到了能够承认其中存在着我们"不知"的东西——我们管这些东西叫"无意识"——的地步。

精神那看似普遍的形而上范围，就这样被压缩到个人意识的狭小圈子，它深深意识到了自己几乎无所不在的主观性，意识到自己具有幼稚、原始的投射倾向和幻觉倾向。许多有科学头脑的人甚至因害怕这不受控制的主观性而放弃了自己的宗教和哲学素养。我们失去了自己血肉相关、呼吸与共的世界。为了补偿这种损失，我们对"事实"产生了极大的热情，而堆积如山的事实也远远超出了个人能够审视的范围。我们怀着虔诚的希望，希望事实的积累会自动地形成一个有意义的整体，然而却没有谁有任何把握，因为大量产生的知识，其巨大而可怕的总和已到了没有任何头脑能够理解的地步。事实埋葬了我们，但谁要是敢于去玄思，

就必须为此付出有愧于心的代价——这也是不能不如此的，因为事实立刻就会揭露他的谬误所在。

西方心理学把“心”视为心理的精神功能，认为它是个人的“精神状态”。非个人的“宇宙之心”虽然仍可以在哲学中见到，但已仿佛是原始初民“灵魂”的遗骸。对西方观念的这种描绘可能有一些过分，但我相信它不会离事实太远。无论如何，每当我们面对东方的精神状态时，我们就会有这样的感觉。在东方，心是宇宙之要素、存在之本质；而在西方，我们才刚刚意识到它是认知——因而也是世界之认知性存在——的基本条件。在东方，宗教与科学并不冲突，因为在那里，没有任何科学建立在对事实的狂热追求上，也没有任何宗教建立在纯粹的信仰上——那里只有宗教性的认知和认知性的宗教。[①]在我们这里，人无比渺小，神的恩典则无所不在；而在东方，人即是神——他只有靠自己获得救赎。西藏佛教中的诸神虽然是心灵的投射和幻觉的产物，却无碍于它们的存在；而在我们这里，幻觉始终是幻觉——因此也就什么都不是。说来悖谬却的确如此：思想在我们这里并不被视为现实，它仿佛是子虚乌有的东西。即使思想是真实的，我们也认为它的存在得力于确定的事实——据说它就是由这些事实构成的。靠着并不存在的思想的不断变化的幻影，我们已经制造出了原子弹这样可怕的事实，但谁要是认为思想本身就是现实，却会被认为是彻底地荒谬绝伦。

“心理现实”的概念也如“心理”和“精神”一样颇有争议。有些人认为“心理”和“精神”就是意识及其内容，另一些人则同意此外还存在“晦暗的”亚意识表象。有些人把本能也纳入心理领域，另一些人则将其排除在外。大多数人都认为精神是脑细

① 我有意排除了现代化的东方。

胞生化过程的产物；少数人则认为是精神在使皮质细胞发挥作用。一些人将“生命”等同于精神，但只有极少数人把精神现象视为本身就是存在之范畴并由此得出必要的结论。悖谬的是：心理作为存在之范畴即一切存在的必不可少的前提，其本身反倒被视为是一种“半存在”(semi-existence)。事实上，心理存在乃是我们能够直接认识的唯一存在，因为万事万物都只有首先显现为心象(psychic image）才能被我们所认识。毕竟，只有心理存在才是可以当下验证的。在相应的程度上，如果世界不显现为心象，它也就并不存在。这是一个事实，然而除少数人（例如叔本华）外，西方人并没有意识到这一点，而叔本华也是受佛教和《奥义书》的影响。

哪怕对东方思想只有一点肤浅的了解，也可以看出东西方思想的基本分歧。东方思想建立在心理现实上，也就是说，心理被视为存在之主要和唯一的条件。东方人的这种认识仿佛是一种心理事实、气质事实而不是哲学推论的结果。这是典型的内向型观点，它与同样典型的西方外向型观点形成了鲜明的对照。内向和外向是气质乃至体质上的态度，在正常情况下是不能人为选择的。少数例外情况下虽然也可以自觉采用，但却只有在极为特殊的条件下才能做到。如果可以这样表达的话，则不妨说内向是东方人的“风格”即一种习惯的、集体的心态——正像外向是西方人的“风格”一样。西方人觉得内向心态是反常的、病态的、应该遭到反对的，弗洛伊德就曾经认为它相当于自体爱欲即一种“自恋的”心态。他在这方面的立场与现代德意志国家社会主义的哲学如出一辙，后者也指控内向心态背离了集体情感。然而在东方，我们如此珍爱的外向心态却被贬低为虚幻的欲求，它被认为是受制于“轮回”(samsara）即循环于世界之种种苦痛中的存在。任何人只要对内向心态和外向心态之相互贬低有实际的了解，就不难明白

东方观点和西方观点有着什么样的情感冲突。至于对欧洲哲学史稍有了解的人，则不难从柏拉图以来关于“共相”的痛苦争论中获得有启发的例证。我无意对内向与外向之争作详细的描述，却不能不说一说它的宗教内涵。信奉基督教的西方认为人完全依赖上帝的恩典（或至少要依赖教会这一世间唯一神圣的救赎工具）。东方人却一直认为：人要有更高的发展，他自己便是自己的唯一原因——他相信的是“自我解脱”。

宗教观点总是表达着基本的心态及其特有的偏见，甚至在那些忘记了——或从来不知道——自己有宗教观点的人那里也是如此。无论如何，西方人在心理上完全是基督教的。德尔图良（Tertullian）所谓“天生的基督教徒之灵魂”（anima naturaliter christiana）完全符合西方人的情形，只是并非（像他以为的那样）在宗教的意义上，而是在心理学的意义上。上帝的恩典来自四面八方，却永远只能是自外而内，此外任何观点都是异端。这样便不难理解人的心理为什么被估计得如此之低。任何人只要敢于在心理和上帝之间建立起某种联系，立刻就会不是被咒骂为“心理主义”，就是被怀疑为病态的“神秘”。与之相反，东方人则同情地容忍“较低”的精神发展——此时，人因其业力（karma）和无明无知而受到罪孽的困扰，对诸天之神的绝对信仰不停地折磨着他的想象，然而只要深入实相，他就会看到这所谓诸天之神不过是幻觉，是自己尚未开悟的心灵编织出来的帷幕。心灵于是成为最重要的——它是无所不在的灵性和佛性。它就是佛心，就是太一，就是法身（Dharmakaya）。万有皆源出于它，万殊也复归于它。这就是东方人基本的心理倾向，它弥漫于他的血液和毛发。不管他习的是哪一种教义，这种倾向都渗透到他的思想、感情和行为之中。

同样，西方人也始终是基督教的，不管他属的是哪一教派。

在他看来，人的内在极为渺小，几近一无所有。何况，像克尔恺郭尔所说的那样，“在上帝面前，人永远是错的”。通过恐惧、悔恨、承诺、顺从、自贬、善行和礼赞，人虽得以取悦上帝，然而无上的力量却不在他自身而完全来自外部，来自“绝对的他者”(the Wholly Other）——那绝对完美、全然外在的东西才是唯一的实在。如果你稍稍改变这一公式，用其他的力量（例如世界或金钱）来代替上帝，你得到的就是西方人的完整画面——在追求这个世界的种种好处如财产、健康、知识、技术、公共福利、政治权势等目标时所表现出来的勤奋、恐惧、投入、自贬、贪婪和强蛮。什么是我们时代最流行的趋势？那就是对他人钱财的攫夺和对自己钱财的保护。为了实现这一企图，心灵的主要任务就是发明各种适当的“主义”来掩盖现实的动机或获得更多的资本。我无意讨论东方人一旦忘记了自己的佛性理想，那时候将会发生些什么，因为我不想让我的西方偏见不公平地独占上风，但我却禁不住要提出这样的问题：任何一方是否能够（或是否值得）去摹仿对方。东西方的差异是如此之巨大，以致看不到有任何这样做的可能，更不用说有这样做的必要。水火是不能相混的：东方人的态度常常使西方人显得愚蠢，西方人的态度也往往使东方人显得可笑。你不能既是一个基督徒又自我救赎，你也不能既是一个佛教徒又崇拜上帝。较好的办法是接受这种冲突，因为这样的冲突若要想得到解决，便只能是一种非理性的解决。

天命使然，西方人逐渐熟悉了东方精神的奇特事实。贬低这些事实是无益的，要在深渊之上驾起虚幻而不可倚恃的桥梁也没有用。与其诚心学习东方的精神修炼，并以全然基督徒的方式像“摹仿基督”(imitatio Christi)那样，以同样强迫的态度去摹仿东方，倒不如努力弄清我们自己无意识中是否有与东方之精神原则相似的内倾倾向——这样我们才能用自己的方法建立自己的地基。如

果我们直接从东方攫取这些东西，我们就不过是在重操旧业，再一次肯定了“一切好的东西都在外面”，我们必须从外面索取它并将其塞入我们贫瘠的灵魂。[①]在我看来，如果我们知道心灵中有着丰富的内涵而不一定要向外索取，且感到不管有无神圣的恩典我们都能够自我成长，那倒似乎真正从东方人那里学到了一点东西。但我们要能够着手这一大业，便必须首先学会如何处理我们精神上的狂妄和亵慢神明之我执。东方式的态度亵渎了基督教的价值，我们不应该无视这一事实。我们新获得的态度要做到真诚即建立在自己的历史之上，就必须充分意识到基督教的价值，意识到这些价值与东方内向心态的冲突。我们要获得东方的价值，只能是从内，而不是从外——我们要在自己身上，在自己无意识中去寻找。只有这样，我们才能发现我们对无意识是多么恐惧，我们的抗拒心理是多么难以克服。而正是由于有这样的抗拒心理，我们才怀疑那在东方人看来是如此明显的事情——怀疑内向之心灵具有自我解救的力量。

西方人其实并不知道心灵的这一面——尽管它构成了无意识最重要的内容。许多人完全否认无意识的存在，要不就是认为它仅由本能构成，或仅由受压抑被遗忘（而先前却是意识之一部分）的心理内容所构成。可以安全地说：东方人所说的“心”，更接近我们所说的“无意识”而不是我们理解的“心”。我们所说的“心”，则或多或少地相当于意识。在我们看来，如果没有“自我”（ego），意识就不可想象；意识相当于心理内容与自我的关系；没有自我，就没有人能够意识到任何东西。于是自我成了意识过程中必不可少的东西。然而东方的心灵却能毫无困难地想象一个没有自我的

① “不知上帝即在内心，唯殚精竭虑向外觅求者……不唯难见上帝，且易生烦恼。”（Meister Eckhart: Buttner, II, p.185. 参见伊文斯翻译的《迈斯特·爱克哈特》，第二卷，第 8 页。）

意识。在他们看来，意识天生便能够超越自我的制约。确实，在意识的“更高”形式中，自我已经消逝得无影无踪。这种无自我的心境，在我们这里只能是无意识的——原因很简单，因为否则即缺少一个目击它的主体。我不怀疑存在着超意识的心理状态，然而此种状态在多大程度上超越了意识，它也就在多大程度上丧失了意识。我不能想象一种自觉的心态可以不关联于主体——不关联于自我。自我可以被消除（例如失去对躯体的觉知），但只要存在对某种东西的觉知，就必然有某人在觉知。然而无意识却是这样一种精神状态：即一种没有自我在觉知的状态。只有通过间接的方式，我们才能最终意识到无意识的存在。我们可以观察到人格中显现出来的无意识片断，在精神失常时，这些片断往往与患者的意识脱离。然而却没有证据表明：无意识心理内容也关联着一个可以与自我相比的无意识中心——事实上，我们有很好的理由论证这样一个中心根本是不可能的。

东方人可以如此轻易地消解自我，这一事实表明了他们的心与我们的“心”并不一样。显然，在东方思想中，自我并没有扮演它在我们这里扮演的角色。东方人的心态似乎较少自我中心，其种种心理内容也只是松散地关联于主体。他们似乎更强调一个自我已被消解的心境。同样，哈塔瑜伽（hatha yoga）也似乎主要被用来消除自我——通过束缚种种不驯服的冲动。就其旨在达到三昧（定）而言，较高形式的瑜伽无疑在力图趋近一种心境——在这种心境中，自我实际上已经被消融。我们意义上的意识，在他们那里被列为低级的状态即所谓“无明”（avidya）；我们所谓“意

识之晦暗背景”，在他们那里则被认为是“更高的”意识。[1]于是我们所说的“集体无意识”，便似乎成了“菩提”（buddhi）即彻悟之心的欧洲式概念。

注意到了所有这些，便不难看出东方式的“升华”不啻是要将心理的重心从自我意识——它处在躯体和心理的表象过程之间——中撤离出来。心理中较低的、半生理的层面，经由askesis即种种修炼而得以制服，得以驾驭。与西方的升华概念不同，它们并没有遭到高尚的意志努力的否认或压抑。毋宁说，低级的心理层面，经由哈塔瑜伽的耐心实践，被改造和重塑得不再妨碍“高级”意识的形成。这一奇妙的过程似乎得益于这样一个事实，即：自我及其欲望受到了更重要因素的制约。习惯上，东方人即认为“主观因素”更具重要性。我所谓“主观因素”，指的是意识的“晦暗背景”即无意识。内倾心态的一般特征便是强调统觉的“先天与料”（the a priori data of apperception）。众所周知，统觉行为包括两个阶段：其一是对对象的觉知，其二是将这一觉知吸收和同化到先已存在的“领悟”模式或对象可以据此得到“领悟”的概念中去。心理并非空无一物、不具任何性质的“虚体”（nonentity）；它是一个由确定的状态构成、并以特定的方式作出反应的系统。任何新的表象，无论是一种知觉或一个自动形成的想法，都必然会从记忆的仓库中唤起联想。这些联想立刻便跳入意识，在那里形成“印象”这一复杂的情景（其实这种“印象”已经是一种解释）。我把此印象所要依赖的无意识因素称为“主观因素”。其所以冠之以“主观”，是因为最初的印象很难赋予它客观性。通常，

① “低级”和“更高”是意识的范畴判断，西方心理学并不以这种方式对无意识心理内容作出区分。然而东方人却认识到种种“人以下的”（subhuman）精神状态。这是真正的“亚意识”，它包含本能和半生理的精神功能，然而分类时却被认为是“更高的意识”。

要对当下形成的主观反应作出限制和修正，都必须经过相当复杂的验证、比较和分析。

主观因素的突出，并不意味着个人的“主观主义”——哪怕外向心态随时都准备将它斥为“不过是主观的而已”。心理及其结构有着足够的现实性，它们甚至能将物质的东西改变为心中的意象。它们只能知觉到声音，不能知觉到声波；只能知觉到色彩，不能知觉到波长。所谓存在，乃是如我们看见，如我们理解的那样。有许许多多的东西都是以变化多端的方式被我们看到、感到和懂得的。与纯粹个人的偏见不同，心理以自己的方式吸收外部事实，这些方式完全建立在统觉的模式或法则上。这些法则并不改变，但在不同的时代、不同的地区，人们却会冠之以不同的名称。原始人惧怕的是巫师，现代人担心的是细菌；古时候人人都相信鬼神，现时代大家都迷信维他命；从前的人经常被魔鬼附体，现在的人则经常受思想的蛊惑和主宰。

主观因素归根结底是由心理功能的永恒模式所构成。谁依赖主观因素，谁就是立足于心理法则这一现实。此时我们很难说他有什么不对。如果以这种方式他成功地向下拓展了他的意识去触及心理生活的基本法则，他也就掌握了心理在未受外部世界之致命干扰时所自然展示出来的真理。无论如何，这种真理足以与所有通过研究外部事物而获得的真理相抗衡。我们西方人总是相信：真理只有在其能够接受外部事实的检验时才令人满意。我们只相信对自然作最严格的观察和探索；我们的真理必须与外部世界发生的事情相吻合，否则它就是“主观的”。东方人掉头无视物质世界（prakriti）的流变，对“玛雅”（maya）的纷纭幻相置若罔闻；西方人则以同样的方式躲避着无意识，躲避着它那徒劳无益的幻想。然而，尽管有内向心态，东方人却知道怎样与外部世界打交道。同样，尽管有外向心态，西方人也有自己处理心理及其需要的方

式。他有一种名叫教会的机构，这种机构借助仪式和教义，使人的无意识心理得到表达。自然科学和现代技术无论如何也不是西方的发明，东方人与之相应的东西显然更加古老、更加原始。我们不得不通过精神洞察和心理学技巧而获得展示的东西，与东方的瑜伽相比是那么地落后，正像东方的占星术和医学与西方的科学相比也显得那么落后一样。我并不否认基督教教会的作用，但如果你拿罗耀拉（Ignatius Loyola）的《灵修》（*Exercitia*）与瑜伽进行比较，你就会明白我的意思。两者确实不同，而且是很大的不同。从这种水平一下子跃入东方的瑜伽，就像突然一下子使亚洲各民族转型为半生不熟的欧洲一样，都是不足取的。我非常怀疑西方文明的优越，也同样怀疑西方人对东方精神的采纳会产生什么样的结果。然而两个冲突的世界终于相遇了。今天，东方正处在全面的转型中，它受到来自西方的致命冲击，以致最有效的战争武器也已经被成功地摹仿出来了。我们的麻烦，却似乎更多地是心理上的麻烦。我们的瘟疫是意识形态——种种意识形态正是盼望已久的“反基督”（Antichrist）！国家社会主义几乎已成为一种宗教运动，与公元六二二年以来的运动并无二致。[①]我们在抗御瘟疫、洪水、庄稼的歉收、异族的入侵方面有很强的自卫能力，却没有能力抗御我们自己精神上的劣势——正是这种劣势导致了心理瘟疫的流行。

西方人的宗教态度也是外向的。今天，谁如果说基督教教义意味着对世界、对肉体的敌视或冷漠，他一定会白白地取怒于人。实际情形恰好相反，好的基督徒是快乐的公民、进取的商人、优秀的士兵，在各行各业中都是出类拔萃之辈。尘世的财富往往被视为对基督徒的特别馈赠。在主的祈祷中，加在面包之前的那个

① 此年穆罕默德逃往麦地那，穆斯林纪元从此开始。——编者注

形容词——“超物质的”——早已经被省略，因为真正有意义的恰恰是实实在在的面包。外向心态发展到这般地步，顺理成章地便不可能认为心理具有任何可以不“自外而内”的东西，无论此自外而内是来自人的教诲还是神的恩典。这样看来，那认为人自身就有某种东西可以使自己获得救赎的断言，就完全是对上帝的亵渎。我们的宗教绝无任何教义鼓励这样的观念，它绝不认为心灵有自我救赎的力量。然而一种现代的心理学——分析心理学或“情结”心理学——却设想无意识中有可能存在一些过程，这些过程借助于象征，弥补了自觉意识的缺憾。无意识的这种补偿作用，一旦借分析之技巧而成为意识，便会在意识中造成一种变化。我们可以称这种变化为意识新达到的水平。当然，分析的方法并不能造出无意识的补偿作用，正因为如此，我们才不得不依赖于无意识心理或“上帝的恩典”——名称在这里并不重要。然而若不借助分析的技巧，无意识过程也很难成为意识。无意识过程在被引导到心理的表层时，其所呈现的内容，往往与平时的思维和情感形成鲜明的对照。如果不是这样，它也就不会有补偿作用。不过，其最初的作用通常是一种冲突，因为意识总是抵抗着那显然不被接受的思想、感觉和倾向，不让它们侵人意识之领域。精神分裂症就是最触目惊心的例子，它说明了入侵的内容是多么可怕，多么难以接受。精神分裂症当然已涉及病态的扭曲和膨胀，但任何人只要对正常的内容稍有认识，都不难发现其潜在的模式是何其相似。事实上，人们从神话，从原始思维中发现的，也正是同样的想象。

在正常情况下，每一种冲突都会给心灵带来刺激，促使它创造出满意的解决方案。在西方，通常的方式是意识武断地作出反对无意识的决定，因为任何来自内面的东西都被我们的偏见视为低劣的、不好的东西。然而就我们目前关注的情形看，它却默默

地同意了那显然难以接受的内容，答应这些内容将不再受到压抑，而冲突也将得到承受和容忍。一开始，一切都似乎不可能有获得解决的希望，甚至对这一事实本身（译者按：指“似乎不可能有获得解决的希望”），也只能耐心地承受。这样一种停滞使无意识得到“定位”——换言之，意识的悬置在无意识中产生了一种补偿反应。轮到这种反应（它通常在梦中得到外显）进人意识时，自觉的头脑便遭遇到心理中新的一面——它不期然地激发出不同的问题或以未曾料到的方式对旧问题作出修正。此程序一直进行到原来的冲突得到满意的解决时为止。整个过程被称为心理的“超越功能”，它既是一个过程，又是一种方法——无意识的补偿作用是一个自发过程；自觉地实现这一过程则成为一种方法。这种功能之所以名之曰“超越”，是因为它通过对立面的冲突，促成了心理从一种状态转变到另一种状态。

以上只是对超越功能的非常粗略的描述。读者若要求详细的说明，则只有参看相关的文字。[①]不过我觉得有必要注意这些心理学的观察和方法，因为通过这里指出的方式，我们有可能找到一种途径去理解上文中提到的“心”。此心是创造心象的心，是所有心理范型的母体——正是这些心理范型把自己的特性给了统觉。在无意识心灵中，这些范型是固有的；它们是无意识心灵的结构性要素，只有它们能够解释为什么有些神话母题无所不在——甚至在民族迁徙完全不可能的情况下也是如此。从梦、幻想和精神失常中产生出来的意象，方方面面均与当事人所不知道的神话母题如出一辙，而关于这些神话，当事人甚至不可能从日

① 见《心理类型》，“定义”第51条。同时参看《心理的超越功能》。

常话语和《圣经》的象征性语言中获得哪怕是间接的知识。[①]精神分裂症的心理病理学也像无意识心理学一样，揭示了远古题材的存在是无庸置疑的。不管无意识的结构究竟如何，有一件事情是确定的：它容纳的数目不确的主题和模式都具有古老的性质，原则上讲，这些东西与神话及类似的思想形式在观念之根源上是相同的。

由于无意识是心之母体，内涵创造的特性，各种思想形式（例如本文说到的“宇宙之心”）便都从这里诞生。既然我们不能把任何特别的形式归属给无意识，东方人关于宇宙之心没有形式却又是一切形式之源的说法，便似乎具有心理学上的正当性。由于无意识的种种形式不属于任何特定的时间而具有某种永恒感，当它们被意识到的时候，便给人以一种奇妙的无时间感。在原始心理中我们也发现了同样的说法。例如，澳大利亚土著的所说的aljira，[②]便同时既有“梦”的意思，也有“冥界”和“时间”的意思——他们相信他们的祖先仍然生活在那里；按他们的说法，那里的时间是“没有时间的时间。”这看来显然是无意识的投射和外象化，它具有无意识的所有特色：梦中的外显、想象中的祖先世界、该世界的无时间性。

可见，内倾心态一旦将重心从外部世界（意识的世界）撤离而落脚在主观因素（意识之背景）上，便必然导致无意识的外显，导致原始思维形式的外显。这些原始思维渗透着“祖先感”和“历史感”，此外更具有不确定感、无时间感和整体合一感（sense of

① 有些人认为这些说法难以置信。但他们不是不了解原始人的心理，就是对精神病研究的成果一无所知。特别的观察见于拙作《转变的象征》(*Symbols of Transformation*)，以及《心理学与炼金术》(*Psychology and Alchemy*）中的有关文字。

② 列维·布留尔：《原始神话》，(Levy Bruhl : *La Mythologie primitive*, pp.xxiii ff.)

oneness)。这种不寻常的整体合一感是所有不同形式的“神秘主义”共有的体验，它很可能来自种种心理内容的融混，而这种融混，只有在意识变得模糊暗淡的时候才会增强。梦境中无数意象的混融，精神失常时出现的幻觉和妄想，证明了这些内容起源于无意识。意识中种种思想形式均具有清楚的边界，相形之下，无意识心理内容却模糊得不可思议，因此也就可以出现各种各样的融混。我们不妨试着想象这样一种状态，在这种状态中一切都不清晰，此时我们便肯定会把所有的一切感受为“一”。可见，只要觉察到了无意识中的种种融混，那奇妙的一体感便并不是不可能被体验到。

借助心理的超越功能，我们不仅找到了通向“完整心灵”（One Mind）的进路，同时也理解了东方人为什么相信人有自我解脱的可能。通过内视，通过自觉意识到无意识具有的补偿作用，个人若能改变自己的心境，使痛苦的冲突获得解决，他也就似乎确实有资格谈论“自我的解脱”。然而，我已经暗示过，这种自豪的宣称也不是没有问题，因为人不能随心所欲地制造无意识补偿作用而不得不依靠它们“有可能出现”这样一种可能。同样，人也不能改变补偿作用所具有的奇妙性——“它只能如此，否则便什么都不是”（est ut est aut non est）。奇怪的是：东方哲学对这一重要事实却似乎浑然不觉。而正是这一事实为西方人的观点提供了心理上的正当理由。看来，西方人似乎最深刻地直觉到人不得不依赖某种黑暗的力量——只有得到它的合作，才能够万事顺遂。的确，无论何时何地，倘没有无意识的合作，人立刻便不知所措——甚至在最普通的事情上也是如此。他可能丧失记忆，丧失动作的协调，注意力不能集中，对什么都不感兴趣。而这些情形，又可能导致巨大的烦恼、致命的事故、事业的失败、道德的崩溃。过去，我们认为这是中了邪；现在，我们则宁愿称它为神经症，并认为造成这种状况的原因是缺乏维生素，是内分泌失调，

是劳累过度，是性欲受到了的压抑。我们从来不考虑无意识的合作，我们总是认为这种合作是理所当然，但如果突然失去了无意识的合作，问题便的确变得十分严重。

与其他民族相比，例如与中国人相比，白人的心理平衡，或直率地说白人的头脑，似乎正是他身上的薄弱之处。我们自然总是力图尽可能远离自己的弱点，这一点可以解释为什么外向心态总是企图以对周围环境的主宰来获得安全。外向心态总是伴随着对内在者的不信任——假若他确实意识到了这个内在之他的话。事有更甚的是：我们总是倾向于低估我们害怕的东西。我们之所以绝对相信"理智中所有的一切，都事先存在于感觉之中"（nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu）——这句话已经成为西方外向心态的座右铭——显然就一定有这方面的原因。然而正如我们已经强调过的那样，这种外向心态也有其心理上的正当理由——因为无意识补偿作用并不受人控制。我深知，瑜伽引以为豪的正是它能够控制无意识心理过程（从而整个心灵中发生的一切都无不受最高意识的统驭），我丝毫也不怀疑这种状态是有可能达到的，但这种可能，其代价却必须是把自己等同于无意识。这种等同相当于我们西方人对"绝对客观"的崇拜，后者要求人机械般地屈从于一个目标、一种理念、一种原因，所付出的代价则是完全丧失内心的生活。从东方人的观点看，"绝对客观"是可怕的，因为它等于完全认同于"轮回"（samsara）；然而从西方人的角度看，东方的"定"（samadhi）却无非是什么意义也没有的梦一般的心境。在东方，内在者总是牢牢地把握着外在者，以致世界根本没有机会使他（外在者、外在的人）脱离自己内在的慧根；而在西方，外在者则已达到这样的高度，以致他完全疏离了自己内在的生命。"完整心灵"、"太一"、"混沌无形"、"永恒之境"——所有这些都始终是上帝的特权。人于是变得渺小、无用，

本质上一无是处。

我相信通过上面的讨论，已经可以清楚地看到两种观点无论多么冲突，却各有其心理上的正当性。双方若不正视和考虑与自己不同的因素，其态度便都是片面的：一方低估了意识的世界，另一方低估了心灵的完整。其结果，当趋于极端时，双方都失去了半个世界，其生命被摒弃在完整的现实之外，因而极易变得不自然和非人化。在西方，存在着对"客观性"的狂热，存在着科学家或股票经纪人式的禁欲主义——他们抛弃生命中美好、普遍的东西，去致力于追求理想或事实上并不那么的理想的东西。在东方，精神返回到它混沌的起源，它不乏智慧和宁静，却在无所执着的凝滞中远离了生命本有或当有的一切悲欢。无怪乎在两种情况下，片面性都保证了相似的隐修倾向——保证了隐士、圣人、僧侣和科学家都能毫不动摇地追求一个单一的目标。我没有任何可以用来反对这种片面性的东西。人，无论作为自然的伟大实验还是作为他自己的伟大实验，显然都有资格致力于所有的追求——只要他能够忍受它们。没有片面性，人的精神就不可能展现出它的多样性。尽管如此，我却不认为双方都试着理解对方会有什么坏处。

西方人的外倾心态和东方人的内倾心态，都有一个重要的共同目标——两者都竭力要征服（conquer）本然的生命。这是一种心灵高于物质、"作品不同于自然"（opus contra naturam）的主张。它是青春的迹象，表明人仍然欣悦于运用自然设计出来的最有力的武器——自觉的头脑。在遥远的未来，当人步入其成年期，则可能发展出完全不同的理想。总有一天，甚至征服（conquest），也将不再是人的梦想。

西藏的度亡经[①]

在从心理学角度对这本书进行评论之前，我想先就此书说几句。《西藏度亡经》又名《中阴得度》，是对死者和即将死去的人所作的引导。与埃及度亡经一样，此书是用来指引死者，使之能够在“中阴”（Bardo）状态即死亡与再生之间的四十九天中得到救度的。经文共三部分。第一部分是“临终中阴”（Chikhai Bardo），描述了死亡的瞬间死者心中是什么样的情况。第二部分是“实相中阴”（Chonyid Bardo），描述了人死后随即进入的梦幻状态，以及通常所谓“因业力而产生的幻觉”。第三部分则是“投生中阴”（Sidpa Bardo），描述了想要投生的本能如何发挥作用，以及胎儿期的种种事件如何发生。此书的特点是相信在临终过程中，人可望获得最高的洞察、最大的澄明和最终的救度。但此后很快便出现幻觉，而幻觉最终把人引向肉体的复活——此时，先前的澄明境界逐渐暗淡、迷乱，种种幻觉则变得越来越可怕。这一下行的过程，突出了意识在越来越趋近肉体的投生时，也越来越远离了获得解脱的真谛。而经文的指引，则是为了让死者在相继而来的虚妄牵扯中，始终把注意力集中在仍然存在的获救可能上——此外它也对种种幻相的性质作出解释。《中阴得度》的经文通常由喇嘛在死者的遗体前朗诵。

---

① 此篇原来的标题是《〈西藏度亡经〉的心理学评论》，曾被收入伊文斯-温茨博士（Dr. Evans-Wentz）主编的《西藏度亡经》英文版。现在的标题是中译者改加的，译自《荣格文集》，英文版，第11卷。（*The Collected Works of Jung*, vol.11,Routledge & Kegan paul, Ltd. London.）。——译注

我认为要表达我对此书两位译者——已故喇嘛达瓦桑杜(Kazi Dawa-Samdup)和伊文斯-温茨博士（Dr. Evans-Wentz）的谢忱，最好的办法就是尝试给此书加上心理学的评注，使这本思想壮观、问题不凡的著作，变得较易被西方人理解。我相信任何人只要睁开慧眼、不带成见地阅读这部著作，都会从它得到丰厚的回报。

《中阴得度》(*Bardo Thodol*) 一书，经编者伊文斯-温茨博士斟酌，被恰当地翻译为《西藏度亡经》(*The Tibetan Book of the Dead*)。此书 1927 年一出版，立即在英语国家引起相当的轰动。此书属于这样一种著作：它不仅使研究大乘佛教的专家大感兴趣，而且以其深邃的人性，以及对人心奥秘的深刻洞察，使那些想要拓展人生知识的外行大感兴趣。若干年来，乃至从它最初问世时起，此书就一直陪伴着我，它不仅给了我许多富于启发性的思想和发现，而且给了我许多基本的洞察和自知。不同于埃及度亡经(人们总觉得它的分寸掌握得不好)，《中阴得度》提供了一种可以理解的哲学。它是说给人听的，而不是说给神或原始初民听的，其哲学蕴含了佛教心理判析之精华，也正因为如此，人们便确实可以说它悠远高明、无可比拟。按照它的设想，不但“愤怒之神”，就连“和平之神”也是轮回中的心理投射。对于受过启蒙的欧洲人来说，这种思想当然是显而易见的，因为它使欧洲人想起了自己那陈腐不堪的简单化倾向。然而尽管欧洲人可以轻易地把诸神说成是心理的投射，他们却不能同时也将其视为真实的存在。《中阴得度》却能做到这一点，因为它的某些基本的形而上前提，总是使受过启蒙和没有受过启蒙的欧洲人相形见绌、处于劣势。《中阴得度》中始终存在着一种未曾明言的假设，那就是所有的形而上断言都具有二律背反的性质，不同的意识水平有着不同的质的差别，它们决定着形而上的实在。这本非同寻常的著作，其哲学背景不是欧洲人悭吝的“非此即彼”(either-or)，而是更为恢宏的

"亦此亦彼"(both-and)。"亦此亦彼"的说法在西方哲学家眼中也许显得很不可取，因为西方人的嗜好是清晰明朗、毫无歧义。当一位哲学家执意地说"上帝存在"之时，另一位哲学家总是会同样热烈地坚持其反面——"上帝不存在"。那么这两位敌对的兄弟将如何面对下面这段话呢？

> 须知汝自身之空虚知识即为佛性，须知它同时即是汝自身之意识，如此你将居留于此灵明之佛心。

我恐怕这样一种主张不仅不受我们神学的欢迎，而且也不受我们哲学的欢迎。《中阴得度》的世界观完全是心理学的；我们的哲学和神学却仍然处在中世纪的前心理学阶段。在我们这里，得到倾听、解释、辩论、捍卫、批评的，仅仅是所有那些断言，而制造这些断言的权威，却并不在讨论的范围之中。

但形而上的断言既然是"心灵的陈述"，它也就具有心理学的性质。由于西方人对"理性"的解释有着奴隶般的尊崇并以此来平衡其人所共知的怨恨感，这一明显的真理便要么被认为是太过于明显了，要么被认为是不可容许地忽略了形而上的"真理"。西方人只要一听到"心理"这个词，就觉得其意义似乎是"只有心理"。对他来说，心灵是某种卑微渺小、个人主观、了无价值的东西。他因此宁可使用"头脑"这个词——虽然与此同时他也喜欢声称：某些事实上确实很主观的说法，也可以由人的"头脑"(当然是所谓"宇宙的头脑"即"绝对精神")制造出来。这一相当可笑的假定很可能补偿了因心灵之渺小而产生的遗憾。当安那托尔·法朗士(Anatole France)在《企鹅岛》中，通过凯瑟琳·亚历山大之口向上帝建议"请给他们以灵魂，但只是一点点"时，他似乎说出了一个适用于所有西方人的真理。

然而，正是心灵凭借其生而具有的神圣创造力，创造出了种种形而上的断言；心灵制造和区分了各种形而上的实体。它不仅是所有形而上的实在赖以产生的条件，而且实际上就是这一实在本身。

《中阴得度》的出发点就是这一伟大的心理学真理。此书不是用于葬礼，而是用来指导死者穿越“中阴”中种种变化无常之境界——此种存在状态从死亡到投生，总共持续四十九天。如果我们暂时不考虑灵魂的超时间性（东方人认为这是自明的事实），我们作为《中阴得度》的读者，就能毫无困难地把自己放在死者的位置，注意地倾听其开篇伊始的教诲。此时，如下的文字，不是以妄自尊大的口气，而是以谦恭有礼的方式被说了出来：

> 哦！尊贵的某某，谛听，谛听！你正在体验清净实相之光辉。体认它吧。尊贵的某某，你现前的智识，其性本空，无色无相，本来空寂，此即是真空实相、普贤法界。
>
> 你自己这个智识，就是净识本身，就是普贤王佛。其为虚空，并非虚无，而是无有障蔽、光明焕发、随缘赴感、喜乐充满之智性本身。[①]

这里所体现的乃是彻底证悟之佛陀法身（Dharmakaya state），如果用我们自己的语言来表述就是：所有形而上断言的创造性根基，乃是那作为杳不可见之灵明显现的意识本身。“空”的状态，超越了所有的断论和预言。尽管如此，充分的、无差别的显现仍

① 此处及以下，凡引用《西藏度亡经》之经文，均参考台湾学者徐进夫翻译的《西藏度亡经》，该中译本现已由大陆的宗教文化出版社出版，有兴趣的读者可以比照参看。——译注

然不过是灵魂之潜在状态。

经文接着说：

> 你自己这个纯净意识光明晃耀，其性本空，与光明大身不可分离。它既没有生，也没有死，此即是无量光——阿弥陀佛。

我们的灵魂绝非渺小之物，倒毋宁说它具备了神性的光辉。对这种说法，西方人不是觉得极其危险、极为亵渎，就是不加思考地予以全盘接受并因而受害于神智学式的头脑膨胀。我们的态度不知为什么总是不对，但如果我们真能驾驭自己，使自己彻底摆脱那种总想支配外物使之为我所用的基本错误，我们或许就能从这些教诲中，学到一种重要的东西，或至少是学会欣赏《中阴得度》之伟大——因为它惠予死者以最高之终极真理，指出甚至诸神，也不过是我们自己灵魂圣光之辐射。这样说并不意味太阳将从此消失（尽管西方的基督徒会有这样的感觉并认为这种说法取消了上帝的存在），相反，在东方人眼中，灵魂即是神性之光照，神性即是灵魂之本质。东方人比不幸的安格鲁斯·西利修斯（Angelus Silesius）更能接受这样一种悖论，尽管以今天的眼光，西利修斯在心理学方面已经远远地领先于他所处的时代。

《中阴得度》在使死者明了其心理之原初性和首要性方面具有极高的意义，因为生活（生命）并没有使我们明了这一点。我们是如此地被外物所蔽，以致从来没有机会在外物之挤压下，去追问这些外物究竟来自何处。死者的解脱，即指他们已经从这个充满外物的世界中脱身出来，而《中阴得度》的指点，则意在帮助他们获得这样的自由。如果我们使自己处在死者的位置，我们从《中阴得度》获得的收获，也当不少于死者，因为我们从此书

开篇之处，便知道那使所有外物得以产生的“给予者”，实际上就是我们自己的心灵。这一真理尽管极为明显，而且既适用于最大的事物也适用于最小之事物，事实上却一直不为人知晓。然而对我们来说，知道这一点却不仅非常必要，甚至不妨说是至关紧要。当然，这一知识只能被那些天生渴望理解生命之目标的沉思者所接受，这些人从气质上讲就属于诺斯替教徒，他们相信有一个名叫“生命之真知”的拯救者——例如曼达派教徒[①]的救主就是这样。我们中许多人也许不同意把世界视为某种“被给定”的东西。为了从根本上颠倒这种态度，就需要先作出很大的牺牲，然后才能把世界看做由心理之性质所决定。相信所有的一切都发生在我们外面而不是由我们所发生，这种看世界的方式显然更直观、更生动并因此更令人信服。的确，正是人的动物本性促使他不肯相信“境由心造”——不肯相信他是外界境象的制造者。正因为如此，种种秘密的洗礼才致力于转变这种立场，并以象征性的死亡代表这样一种转变。事实上，《中阴得度》中的教诲，就是要使死者回忆起曾经经历过的洗礼以及上师（guru）的教诲，因为此书的指点，从根本上讲正是要帮助死者进入“中阴”生活——正像出生或成年时的神秘洗礼意在为超越之生活作准备一样。至少可以说，从古代埃及和埃勒夫西斯的秘仪[②]以来，所有古代的神秘仪式都属于这种情况。当然，在生者的仪礼中，这种超越的生命并不意指超越于冥界之外，而是象征其精神指向和世

---

① 曼达派教徒（the Mandaeans），信奉曼达派教义的教徒。曼达派是古代中东的宗教之一，现仍存在于伊拉克和伊朗西南部胡齐斯坦地区。它实际是古代诺斯替教的一个分支，强调灵魂通过诺斯（即真知）以彻悟本身之来源而获得解脱。——译注

② 埃勒夫西斯的秘仪（Eleusinian mysteries），是崇拜得墨忒耳和珀耳塞福勒的信徒的秘密宗教仪式，一般认为该秘仪与死后之生活有关。——译注

界观的彻底转变即一种心理上的"超越"。或者，用基督教的话说，它意味着一种脱离此岸之罪的救赎。救赎意味着脱离先前的无明状态，意味着通向光明和解脱，意味着超越所有一切"给定的"东西。

就此而言，《中阴得度》正像伊文斯－温茨博士感觉到的那样，乃是一种"开始"的仪式，其目的是要恢复灵魂在投生时失去的神性（佛性）。这正是东方宗教文献的特点：教诲总是从最重要的项目开始，从终极的、最高的原则开始。而在我们这里，这些原则却只是作为最后的结果而出现——例如在阿普列乌斯[①]那里，鲁齐乌斯就是只在最后才被人们崇拜为太阳神的。因此，在《中阴得度》中，这种仪式是一个逐渐减弱的反高潮序列，其结局是胎儿在母体中的投生。这一过程中，今天在西方唯一仍有生命并且仍被医生们用来治病的，乃是对无意识所作的分析。这种深入到意识基底的做法，是一种理性的、苏格拉底意义上的"助产术"——它帮助尚未出生的、仍以胚芽状态存在于阈下的心理内容产生出来。最初，这种治疗采取了弗洛伊德精神分析学的方式，其主要的关注是人的性幻想。这种关注，正好与"中阴"中最后、最低的境界（即所说的"投生中阴"）相应，此时的死者，由于无法从"临终中阴"和"实相中阴"的澄明教诲中获益，遂成为种种性幻想争夺的猎物，并最终着迷于男女交媾的幻相。其结果便是被吸入母体，重新投生于人世。与此同时，正如人们的预料，俄狄浦斯情结开始发挥其作用——如果死者的"业"(Karma)注定了死者将要投生为男性，他就会爱上他未来的母亲并对父亲

① 阿普列乌斯(Apuleius)，古罗马著名作家。主要著作为《变形记》(有译本译为《金驴记》)。《变形记》取材于希腊传说，写希腊青年鲁齐乌斯如何误服魔药，由人变驴，历尽艰辛，目睹了人界和神界的种种纠葛，最后从埃及女神伊西斯那里得到帮助，吃蔷薇花恢复了人形，从此成为伊西斯的信徒。——译注

充满憎恨和厌恶；与此相反，未来的女儿则会被父亲深深吸引而令母亲大为不快。[1]欧洲人的无意识心理内容，在通过精神分析而成为意识时所要穿越的关隘，就是这样一种弗洛伊德式的境域。不过这种穿越，却是沿着相反的方向，即从童年的性幻想返回到母亲的子宫。在精神分析的圈子中，有人甚至认为：最大的心理创伤就是出生创伤。有些精神分析学家甚至宣称自己已经探索到了子宫中记忆的起源。不幸的是，西方人的理性在这里便走到了尽头。我说“不幸”，是因为我们宁愿弗洛伊德的精神分析学能够把所谓子宫中的体验追溯得更远。如果它成功地完成了这一使命，它无疑会超越“投生中阴”而深入到更后面的“实相中阴”中去。的确，凭借现有的生物学概念，这种冒险不可能获得成功的桂冠。要作这样的冒险，就需要有一种完全不同的、不是建立在现今流行的科学假设之上的哲学准备。显然，只要这样的追溯不断深入下去，就无疑会导致一种“前子宫”生命的假设即一种真正的“中阴”（只要人们能从人类经验中找到哪怕很少一点可以支持这种说法的迹象）。然而事实却是，精神分析学家从未超越“子宫经验”的假设，甚至著名的“出生创伤”，也始终停留于如此明显的陈腐之说，以致不再能解释任何东西，而仅仅相当于这样一种说法即生命是一种不治之症因为它最终必然以死亡告终。

弗洛伊德的精神分析，在所有重要方面都从未超越“投生中

① 按照《中阴得度》的说法，死者在四十九天的“中阴”期间，如果不能在明光朗照的“临终中阴”和“实相中阴”阶段得到解脱，便会在大约十五天之后，进入后期“中阴”即所谓“投生中阴”阶段。此时，死者完全忘记了生前的经历而沉浸在渴望“投生”的愿欲中。他会看到男女交媾的幻相并因此渴望拥有一个血肉之躯。如果死者命中注定将投生为男孩，他会在此时爱上他母亲，憎恨他父亲；反之，则会爱上父亲而厌恶母亲。佛教中这一古老传说，不知以什么方式影响了弗洛伊德，于是在弗氏那里便有了著名的“俄狄浦斯”理论。——译注

阴”，也就是说，它不能把自己从性幻想，以及其他类似的、不能被人接受的、使人产生焦虑和躁动的情感中解脱出来。尽管如此，弗洛伊德的理论，却代表了西方人第一次试图从下面，从动物本能的范围去研究人的心理领域——这一领域在坦屈克藏传佛教（Tantric Lamarism）中相当于“投生中阴”。一种非常正当的形而上学恐惧使弗洛伊德不敢深入到“神秘主义”领域中去。此外，“投生”这种状态，如果我们接受“投生中阴”心理学的话，其特征正是一种“业力”旋风，它席卷死者直到其到达“子宫之门”。换句话说，“投生”状态是一条不归之路，因为它以紧张而奋力的下行，一直抵达动物本能和肉体再生的领域，从而封死了进入“实相中阴”的可能。也就是说，谁如果以纯粹生物学的观点去透析无意识，他就会被封死在本能领域而不能再前进一步——就会一次又一次地被推回肉体存在的轮回。正因为如此，弗洛伊德的理论便只能对无意识作出基本否定的评价。无意识成了某种“此外什么也不是”的东西。与此同时，人们又必须承认这种心理观完全是典型的西方心理观，只不过采取了更为俗艳醒目、更为直截了当、更为冷酷无情的方式。而其他的学说，虽然在本质上与此并无不同，却不敢这么明目张胆地予以表达。至于在这样的思路中“精神”（mind）究竟意味着什么，我们唯一的希望，恐怕只能是希望它能够维持住某种条理。然而马克斯·舍勒（Max Scheler）已经遗憾地指出：这样的“精神”，其力量至少是值得怀疑的。

因此我认为，我们事实上可以说：凭借精神分析的帮助，西方的理性化精神已经推进到一种人们不妨称之为“投生中阴”的神经症境地，并且不可避免地停留于一种未经批判的假定即一切心理的东西都是主观个人的东西。但即使这样，这一进步也已经是极大的收获，因为它保证了我们能够在我们的意识生活后面再

迈出一步。何况这一认识也给了我们一种暗示，使我们懂得怎样去读《中阴得度》——也就是说从后往前读。如果说凭借西方科学的帮助，我们已经在一定程度上成功地理解了“投生中阴”之心理学性质，我们下一步的任务，就是去弄清我们能否深入到此前的“实相中阴”中去。

“实相”状态是由“业力”导致的幻觉。这些幻觉来自“前生”的心理残余。按照东方人的想法，“业力”意味着心理可以遗传，此种遗传理论建立在转世的理论假设之上，它最终不得不诉诸灵魂不灭的设想。西方的科学知识或理性精神是无法与这种观念同步的，因为那样就会有太多的“如果”和“但是”。首先，我们对人死以后灵魂存在的可能性是那样地一无所知，以致我们根本无法想象是否有人能对此作出证明。何况从认识论的角度，我们可以说深知此种证据是根本不可能的——正如上帝存在的证据一样地不可能。因此，要想小心翼翼地接受“业力”这种观念，就只能是在最广的意义上把它理解为“心理遗传”。心理遗传确实存在——也就是说，某些心理特征确实是与生俱来的，例如某些先天的疾病倾向、性格特征、特殊禀赋等等就是这样。自然科学在把它们还原为肉体现象（例如细胞核的结构等）时，并没有强行改变这些复杂事实的心理学性质。这些现象是基本的生命现象，它们自我表达的方式基本上是心理学的表达方式。和那些基本上采取了生理学表达方式的现象一样，它们也有与生俱来的特征。在这些生而固有的心理因素中，有些是既不能归之于家族也不能归之于种族的。这些普遍一致的心理“气质”，颇有些类似于柏拉图所说的“形式”(eidola)。心灵正是按照这些形式的要求安排和组织各种各样的心理内容。人们也可以把这些形式说成是一些“范畴”(categories)，就像那些无论何时何地都总是对理性行使规范的逻辑范畴一样。只不过当我们说到“形式”的时候，所

说的并不是推理的形式，而是“想象”的形式。由于想象的产物本质上具有可视可感的性质，它们的形式从一开始便免不了具有意象——特别是“典型”意象的特征，这就是我为什么要像圣·奥古斯丁那样称它们为“原型”的缘故。比较宗教学和比较神话学是原型的丰富矿藏，心理学对梦和神经症的研究也提供了这样的资源。这些意象（以及它们想要表达的思想）之间存在着惊人的相似，往往由此而形成最为大胆的民族迁徙理论。不过更为自然的思路，似乎应该是设想在任何时代任何地方，人类的心理都具有极大的相似性。事实上，在任何时代任何地方，原型的幻想形式都会自发地产生而无须有任何直接传播的痕迹。心理的始源性结构要素，也如躯体的相似性一样令人惊异。而所谓原型，则简直可以说是前理性之心理器官，它们是一些永恒的、与生俱来的形式，一开始并无任何特殊的内容可言，只是随着个体生命的展开，当个人的经验逐渐被纳入这些形式时，其特殊之内容才逐渐呈现。如果原型不是以同样的形式事先存在于各地，我们将如何解释下面这一事实：《中阴得度》一直假定死者并不知道自己已经死去，而同样一种主张也可以经常从欧洲和美洲一些枯燥乏味的降灵术文献中读到？尽管我们也可以从斯威登堡[①]的著作中读到同样的主张，却无法设想这些著作中的说法已经传播得足以让每一个小镇上的灵媒（女巫）都知道。至于说斯威登堡与《中阴得度》之间有什么联系，则这种说法更是不可想象。——实际上，相信死者仍然保持着尘世的生命而不知自己已经是不具形体的幽灵，乃是一种原始而普遍的观念。任何时候，人们只要一见到鬼魂，这一原型观念就会立刻显现成肉眼可见的东西。同样，认为世界上所有的鬼魂都具有相同的特征，这种想法也是颇值得注意

① 斯威登堡（E.Swedenborg,1688—1772），瑞典哲学家、神学家，著名的神秘主义者。——译注

的。我当然知道那些无法证实的降神术假说，不过我并不想重复这些假说。我必须满足于这样一种设想，即存在着一种无所不在却又各有分殊的心理结构；这种心理结构是与生俱来的，它必然要把特定的形式提供给种种经验。正像躯体的器官并不是一些互不相干、消极被动的东西而是能动的、发挥着协同功能的复合体一样，原型作为心理的"器官"，也是能动的本能复合体，它们在极大的程度上决定着我们的心理生活。这就是我为什么说它们在无意识中发挥着决定性作用的原因。我把由这些普遍能动形式构成的无意识心理层面称之为"集体无意识"。

就我所知，个体出生之前的记忆（或"前子宫记忆"）是不能遗传的，然而却无疑有与生俱来的原型。这些原型并无具体的内容，因为一开始它们尚未容纳个人之经验，只有当后天的经验使之变得可见时，它们才浮出意识之表面。如我们所见，"投生"之心理，表现为渴望生命、渴望诞生（"投生中阴"之本义即"渴求再生之中阴"），正因为如此，此种状态便排除了对任何超越个人主观之心理现实的体验（此种体验只有在死者无条件地拒绝再生于意识之世界方可获得）。按照《中阴得度》之教诲，在每一种中阴状态中，死者都仍然有可能超越四面之"弥卢山"（Mount Meru）而抵达佛陀法身之境界——只要他不屈服于自己追随"黯淡微光"的欲望。这无异于说：个人必须努力抵制理性之指令而放弃自我之至尊（自我之至尊被理性视为神圣不可侵犯）。在实践中，这意味着个人完全屈服于心理中客观的力量。这种象征性的"死"，相当于"投生中阴"中死者所受之审判，它意指一切意识的终止，一切理性的、道德的、自觉的生命行为的终止，死者自愿地屈服于《中阴得度》中所说的"业力幻相"。此业力幻相来自对非理性幻觉世界的信仰，它既不来源于理性的判断，也不与之保持一致；它完全是排它的、不受禁抑的想象产物，是纯

粹的梦幻或幻想，任何一个好心的人都会立刻提醒我们对它小心防范。一开始，人们也的确看不出这种幻想与精神病患者的迷乱幻觉有什么不同。此种幻觉世界的产生，往往需要“意识水平的降低”(abaissement du niveau mental)。此时的恐怖与黑暗在“投生中阴”所描述的种种经历中得到了反映，然而原型即“业力意象”之最初的可怕显现，却只是在“实相中阴”的内容中得到展示。因此“实相”状态实际相当于故意诱发出来的精神病。

人们经常听到或读到瑜伽，特别是恶名昭著的昆达利尼瑜伽(kundalini yoga)，所带来的种种危险。那种故意诱发的精神病状态，由于在某些神经不稳定的人身上很容易导致真正的精神病，故不能不视为一种危险而予以认真的对待。这些东西的确充满危险，不应该以我们典型的西方方式去乱碰。这样的乱碰，是在对命运进行干预，它所触及的，是我们的生命之根，而所释放出来的灾难，更是任何头脑正常的人做梦也想不到的。此种苦痛，相当于“实相中阴”中地狱的酷刑，经文中是这样描写的：

> 如此，阎罗王就要用绳索套住你的脖子，把你拖向前去，砍下你的头颅，掏出你的心脏，拉出你的胃肠，舔舐你的脑髓、吸饮你的血液，啃吃你的骨肉；而你将求死不得。你的身体就是被剁成碎块，也会活转过来。但如此反复的剁杀，将给你带来巨大的疼痛和苦楚。[①]

这种折磨，贴切地描述了危险的性质：这是“中阴之身”(这

---

① 此段文字，实际出自经文中对“投生中阴”阶段所作之描述。(参看徐进夫译《西藏度亡经》第101—102页。北京，宗教文化出版社，1995年。)荣格的误植，大约源于他相信吾人之精神修炼，唯有穿越此足以令人神经错乱的“地狱”，始可望证得实相无相之净识。——译注

种微妙之身构成了死后仍能为肉眼所见的躯体，它包裹着死者的灵魂）的分裂与解体。与此相应的则是精神的分解，其最严重的形式是精神分裂症。在所有精神疾病中，这是最常见的一种，其基本的症状就是明显的“意识水平较低”，它解除了自觉意识在正常状态下行使的阻遏，使无意识中“支配性的因素”得以无限地拓展。

可见，从“投生中阴”向“实相中阴”的过渡，对于自觉意识的目标和意图来说，乃是一种危险的颠倒。这是对自我稳定性的放弃，是对极端的不确定性的投降，此时一切都似乎处于幻觉般的喧嚣于骚乱中。当弗洛伊德说“自我”（ego）是“焦虑之真实所在”时，他是在诉诸真实而深邃的直觉。对自我放弃的恐惧，深深地隐伏在每一个自我中；这种恐惧，往往是对无意识力量会以其全部能量爆发出来的要求而生的恐惧——对它的控制一直就很不可靠。任何一个想要努力实现其自性（实现个性化）的人，都不能不穿越这一危险的通道，因为那所恐惧的东西，同样也属于完整的自性——属于充满精神之“决定性力量”的亚人（sub-human）或超人（supra-human）的世界。当初“自我”（ego）就是以极大的努力才从这个世界中挣脱出来，而之所以如此，则完全是为了那或多或少带有幻觉性质的“自由”。这种解放，无疑是一桩非常必要和具有英雄主义色彩的业绩，但它所代表的东西却并不具有终极之意义：它仅仅创造出一个“主体”，此主体要得以实现，还必须与一个“客体”照面。这个“客体”，乍一看仿佛就是眼前的世界，它也正是为了这一目的，才在心理投射的作用下膨胀放大的。在这个“世界”中，我们寻觅和发现我们的难题，寻觅和发现我们的敌人，寻觅和发现一切我们认为亲爱、珍贵的东西。我们愉快而惬意地相信：所有的善恶都存在于自己之外，存在于“客体”之中，我们可以在自己之外征服它、惩罚它、

毁灭它、欣赏它。只可惜我们不能永远生活在这种天真的乐园状态中。任何时候，都始终有那么一些人，他们总是禁不住要把世界和我们对它的体验视为本质上是一种象征，认为它所反映的东西确实深藏在"主体"自身之中、深藏在我们自己那超越"主体"的实在之中。按照藏传佛教的教义，正是由于这一深邃的直觉，"实相"状态才获得了它真正的意义，这就是"实相中阴"为什么又被称为"体证实在之中阴阶段"的缘故。

按照"实相中阴"之最后部分的教导，在实相状态中体验到的实在，乃是思想之实在。此时"思想之形式"显现为现实，幻觉获得了真实的框架，由业力唤起，由无意识中"支配性因素"推出的可怕梦境开始出现。如果我们从后往前读，则首先出现的是毁灭一切的死神，那所有恐怖的化身；在他之后是二十八位"执掌权柄"的大力女神和五十八位饮血女神。尽管她们具有恶魔的外观，其可怖的属性显现出令人晕眩的混乱，但某种秩序却已经宛然可辨。我们可以发现：这些男女诸神的位置被安排在四个方向上，并按典型的神秘颜色来区分。这一秩序逐渐变得清晰，最终所有的神灵组成了一个个曼荼罗（或圆圈），圆圈中间则是有四种颜色的十字架。这四种颜色分别对应、协调于四种智慧：

白色——大圆镜智（the mirror-like wisdom）的光明之道；

黄色——平等性智（the wisdom of equality）的光明之道；

红色——妙观别智（the discriminative wisdom）的光明之道；

绿色——成所作智（the all performing wisdom）的光明之道。

死者若能达到较高的洞见，就会知道真实的思想形式完全从他自己发出，呈现在他眼前的四条光明之道，乃是他自己心中“识力”的外射。这一点把我们直接引向藏传佛教中的曼荼罗心理。这一点，我在和已故理查·威廉共同完成的《太乙金华宗旨》一书中已经讨论过了。

从相反的方向穿越“实相中阴”继续上行，我们最终见到的是四位至尊：绿色的不空如来，红色的阿弥陀如来，黄色的宝生如来，白色的金刚萨埵。上行终止于佛陀法身的之实相法界，此时，来自大日如来的明亮青光闪耀于曼荼罗之中央。

由于这最终之景象，业力之幻觉消逝了。意识脱离了所有的形式、所有的对象，它回归于原初的、没有时间性的佛陀法身之状态。这样，通过逆读，最终可到达那显现于临死瞬间的“临终中阴”。

我相信上面这些暗示，已足以给细心的读者提供某些线索，使之对《中阴得度》之心理学有所了解。与基督教的末世论期待不同，此书描述的“洗礼”是朝着相反的方向即为灵魂之下行为肉身预作准备。由于欧洲人的世俗化精神中有着彻底的主智倾向和唯理倾向，所以我们最好是把此书倒过来读，把它视为东方人的精神洗礼。当然，在此问题上读者完全是自由的。如果有人愿意用基督教的象征取代“实相中阴”中的诸神，那也没有什么不可。无论如何，我所描述的事件顺序，为欧洲人的无意识心理过程提供了一个平行的对比。当我们的无意识在接受“洗礼”即接受分析时，其所经历的现象，便与上述现象极为相似。无意识在接受分析时所发生的转变，确实与宗教洗礼有着天然的类似，然而宗教洗礼在预见到这一自然发展过程，并以人为挑选的一套传统象征来取代自发的象征产物方面，却的确与该自然过程有着原

则上的不同。这一点，我们从罗耀拉的《灵修》(the *Exercitia* of Ignatius Loyola) 和佛教及印度教密宗的瑜伽修行中都不难看出。

我建议把《中阴得度》一书倒过来读，即从后面的章节往前面读，是为了对我们理解此书有所帮助。这种阅读方式，与此书原来的意图完全不合。同样，我们对此书所作的心理学运用，也最多只具有次要的意义（尽管这种运用有可能得到藏传佛教的认可)。这本独一无二的书，其真正的目的，是试图使死者在经历中阴之阶段时获得觉悟。这在二十世纪受过教育的欧洲人看来，无疑是非常怪异的。在今天的西方世界中，唯有天主教教会还在为已与肉体分离的灵魂着想，而在新教徒的营垒中，由于其对现实世界加以肯定的乐观主义，最多还有少数相信降魂术的圈子，还在对死者的灵魂表示关心，但这种关心，其主要目的却不过是为了让死者意识到自己已经死去。[①]然而一般说来，除了某些公众和科学工作者难以接触到的秘本外，我们西方并没有什么著作堪与《中阴得度》相比。按照传统的说法，《中阴得度》也同样属于“秘本”(这一点伊文斯-温茨在该书序言中已经讲明)。正因为如此，此书便构成对灵魂进行种种魔法治疗的专门一章。此种治疗，甚至已经扩展得超越了死者。这种神秘仪式，从理性上讲是建立在对灵魂不朽的信仰之上，然而其非理性基础，却可以从生者希望为死者做点事情的心理需要中找到。这是一种基本的需要，甚至大多数经过启蒙主义教育的人，在面临自己亲人和朋友之死时，也会被这种需要所压倒。这就是为什么不管有“教养”还是无“教养”，我们都仍然会为死者举行种种仪式的原因所在。如果说列宁的遗体经过防腐处理，也像埃及的法老那样被安放在

① 有关这些降神活动的情形可以从道丁 (Lord Dowding) 的下列著作中读到:《古宅林立》(*Many Mansions*,1943)、《墓地之门》(*Lychgate*,1945)、《上帝的巫术》(*God's Magic*, 1946)。

耗资巨大的陵墓中供人瞻仰，那么我们可以确信：这样做并不是因为他的后继者相信肉体可以复活。然而，除了天主教教会为死者灵魂所做的弥撒，我们为死者所作的考虑却显得相当粗浅、相当低级。这并不是因为我们不相信灵魂的不朽，而是因为我们把上面说到的那种从生命中发出的心理需要理性化了。我们的所作所为，就仿佛我们根本没有这种需要；而由于我们不能相信死后的生活，我们便宁可什么也不做。心地简单的人遵循其内心的需要，为自己建立起（例如在意大利）一座座有着阴森之美的纪念碑。天主教为死者灵魂所做的弥撒，在很大的程度高于这一水平，因为它是为了死者的幸福而不纯然是为了满足生者的感伤。然而，为了死者而作出的最大努力，却无疑只有在《中阴得度》的教诲中才能见到。这些教诲是如此详尽，如此彻底地适应着死者境况的改变，以致每一个认真的读者都禁不住会反躬自问，难道这些年老多智的喇嘛，就真的没有瞥见世界的另一维度，没有揭开遮盖在生命之最大奥秘之上的幕幔吗？

哪怕这样的真实最终将归于幻灭，人们也会情不自禁地承认，“中阴”中的生命景象至少有几分现实性。即使撇开别的不说，发现这样一种死后生活也是出人意表、别开生面的。对死后之生活，我们的宗教想象已经形成了它最为壮观的概念，它以深浓的色彩描绘出层层堕落的可怕梦境。[①]这里，最高之境界不是出现在“中阴”之末尾，而是出现在开头，出现在死亡的瞬间。此后发生的事情，则是越来越深地沉沦于幻相与浑浊，直到趋于最深的堕落即肉体的再生。精神的最高境界达成于生命终止的瞬间，从而，人的生命不过是一种载体，它负荷着精神可望达到的最大完美。正是由它引发的业力，使死者有可能安居于空灵之明光中

① 同样的情景也见于阿尔都斯·赫胥黎（Aldous Huxley）的作品《时间须停顿》（*Time Must Have a Stop*,1945）。

而不执着于任何对象，并因此脱离一切的成毁，栖居于生死轮回之外。“中阴”生活并没有许诺永恒的奖赏或惩罚，它仅仅许诺了一种沉降即进入新的生命。这种生命使个人更加接近他最终的目标，然而这一末世论目标却只能由他自己来实现——它作为最终和最高的成果，需要他在尘世生活中通过不断的努力和热切的渴望来获得。这样一种观点，不仅是崇高的，而且是人间的和富于英雄气概的。

“中阴”生活所具有的逐渐堕落的性质已经从西方的降神学文献中得到证明：这些降神学文献总是以其与“灵界”的混乱陈腐之交流，给人以一种望而生厌的印象。有科学头脑的人会毫不犹豫地将这些报告解释成“灵媒”(the mediums) 或其他参与者的无意识流露，甚至将这种解释推衍到《西藏度亡经》身上，认为此书对死后生活的描述也同样如出一辙。一个无可否认的事实是：此书的全部内容都出自无意识原型。在这些原型的后面既没有物理的现实，也没有形而上的现实（在这一点上我们西方的理性是完全正确的)，唯一有的只是心理的现实即事实上有过的心理体验。一种东西,不管它是客观“给予”的还是主观“给予”的，事实都始终一如既往地“存在”。《中阴得度》所说的也不过如此：五种定慧佛身，本身也不过是一些心理的产物；死者要认识的，也不过就是这些——如果他生前没有清楚地意识到他自己的自性就是所有这些心理产物的给予者的话。神灵鬼魅的世界，确实什么也不是而仅仅是内在于我们的集体无意识。把这句话反过来就是：“集体无意识就是外在于我们的神灵鬼魅世界”。这样说并不需要理智上有什么过人的特技，只需要一个人拥有自己完整的生命（甚至是无数次生命)。注意：我说的是“完整”而非“完美”，因为“完美”者的发现完全是另一种类型。

《中阴得度》本来是秘藏（关闭）的经书，它现在也仍然如

此而不管我们对它作何解释。这样的书只向有慧根有灵性的人“敞开”——而这种精神上的慧根和灵性却不是与生俱来的。人们要获得它，唯有通过特殊的修行和体验。这样百无一用的书居然能够留存下来，这当然是一件好事；不过它也只有对那些无视当代“文明”价值尺度的“怪人”才有意义。

铃木大拙的《禅宗入门》[①]

铃木大拙的著作，在最近几十年出版的当代佛学书籍中实属上乘。至于禅宗本身，则是从根源于巴利文经典的大树上结出的最有价值的果实。[②]我们无以充分表达对作者的感谢，首先是因为此书使“禅”变得更容易被西方人理解，其次则缘于作者完成此项工作的方式。东方的宗教概念，通常与西方大异其趣，以致光是词语的翻译，也往往成为极大的难事。至于所使用的术语，在某些情况下，更是不如索性保持其原样而不予翻译。人们只须想一想中国人所说的“道”——汉语中的这个字，就没有任何欧洲的译文能够接近其原意。佛教原著中，有许多观点和思想也或多或少是一般欧洲人无法理解的。例如要对佛经中所说的“业”(karma)形成一个完全清楚的概念，我就不知道需要有什么样的精神（或甚至是气候）背景方面的熏陶。至于禅宗的性质，就我们目前所知，其核心概念也是独一无二的。这一奇妙的概念被称之为“悟”(satori)，在我们的语言中或许可以译为“开显”(enlightenment)。铃木大拙说：“悟是禅存在的理由，没有悟，禅也就不成其为禅。”对西方人来说，要把握神秘主义者所理解的“开

---

① 荣格此文作于1949年，译者译自《荣格文集》，英文版，第11卷。(*The Collected Works of Jung*, vol.11,Routledge & Kegan paul, Ltd. London.)——编者注

② 禅宗之起源，按照东方学者的说法，乃是始于佛陀的拈花说法。在一次弟子云集的场合，释迦牟尼笑拈花朵、不发一语。在场的弟子中，只有摩诃迦叶理解他的意思。参看 Shuei Ohazama: ZEN,DER LEBENDIGE BUDDHISMUS IN JAPAN, p.3。

显”或宗教文献中类似的说法，应该说不是太难的事情。然而“悟”却意指一种特殊方式的开显，此种开显，欧洲人实际上是难以领会的。为了说明的方便，我希望读者参看铃木大拙书中提到的两件事，一是百丈怀海（724—814）的开悟，一是儒家诗人兼政治家黄山谷的开悟。[①]

此外，下面这个例子，似也可进一步说明这点。一和尚谒见玄沙，希望能够知道直入正道之门径。玄沙问：“可曾听见溪水潺潺？”和尚答：“听见。”玄沙于是指点：“那就是入门之径。”[②]

这几个例子，已经足以说明“悟”的体验是何等玄妙隐晦，即使再举许多例子，我们也仍然不明白它如何发生，其中包含着哪些成分——也就是说，不明白如何开悟以及怎样才算开悟。关于开悟，东京曹洞宗佛学院的教授忽滑谷快天（Kaiten Nukariya）是这样说的：

> 在使自己摆脱了错误的自我概念后，下一步便是唤醒我们最为内在的智慧，此智慧纯净、神圣，禅宗大师通常称之曰佛心、菩提、般若。此是神圣之光明、内在之天界，是开启所有道德宝藏之钥匙；此是思想与意识之核心，力量及影响之源泉；是为仁慈、正义、同情、爱心、人性、怜悯之所在；是为权衡世间万事之尺度。

① 百丈怀海从马祖道一学禅。一日，见一群野鸭飞过，马祖问：“是什么？”百丈曰：“野鸭子。”祖曰：“什么去也？”丈曰：“飞过去也。”祖扭百丈鼻，丈负痛失声。祖曰：“又道飞过去也。”丈于言下开悟。事见《五灯会元》卷三。黄山谷（黄庭坚）尝从晦堂步行山中，闻木犀花香，晦堂曰：“吾无隐乎尔。”山谷于言下大悟。事见《五灯会元》卷十七。——译注

② 见《五灯会元》卷七“玄沙师备禅师”：“僧问：‘学人乍入丛林，乞师指个入路。’师曰：‘还闻偃溪水声么？’曰：‘闻。’师曰：‘从这里入。’”——译注

> 一旦此内在之智慧充分觉醒，我们便都能意识到：每一个人在精神上、本质上和天性上皆与佛性或宇宙生命相通；每一个人的生命都直接面对佛性，每一个人都从此神圣之“太一”中获得无量之恩惠；此神圣之“太一”唤起吾人之道德感，开启吾人之精神慧眼，使吾人前所未有之能力得以显现；他指点吾人之使命，从此生命不再是生、老、病、死之苦海，不再是积满眼泪的深谷，而是纯洁之净土、神圣之殿堂，在这里吾人可安享涅槃之福祉。①

这是一位东方人（他本人也是一位禅学专家）对“悟”的本质所作之描述。我们不能不承认：这段话只要稍加修改，便不难找到与西方基督教神秘主义典籍彼此相通的桥梁。但文字中反复描述的“悟”之体验，不知为什么却仍使我们茫无所得、越离越远。可以想见，作者这样说是为了适应西方的唯智主义倾向（他本人对这种东西便接受得不少），这就是这段文字为什么显得刻板枯燥、充满说教口吻的原因所在。比这种削足适履的修饰更为可取，禅宗之禅话及公案，充满了难以索解之奥妙，因为它在极少的话语中传达了最多的意蕴。

“禅”无论如何不是西方意义上的哲学。对此，鲁道夫·奥托（Rudolf Otto）也有同样的看法。他在为奥哈扎玛禅学著作所写的序言中指出：滑谷“把东方观念的奇妙世界输入到西方哲学的范畴之中”，并且使两者发生了混淆。而“身心平行论是所有学说中最笨拙的一种，如果这种学说也可以被用来说明对‘不二性’和‘唯一性’（对立面的冥合）的神秘直观，那么我们就可以说此

① Kaiten Nukariya: *The Religion of the Samurai*, p.133.

人完全置身于公案、棒喝和开悟之外。”而较好的方法则是从一开始即让自己沉浸在禅宗公案轶事的奇异费解中，并自始至终牢记“悟”是一种“不可言说的神秘”（mysterium ineffabile）——如同禅宗大师希望它成为的那样。在公案轶事和神秘开显之间，存在着一道鸿沟。跨越鸿沟的可能性，最多也只能借助于暗示，而无法实际地实现。[1]此时人的感觉是触及了真正的神秘而不是想象或声称自己已经进人了悟的境界。它不是装神弄鬼、故弄玄虚，而毋宁是一种突如其来、言语道断的体验。悟之来临，浑若无觉，不可预期。

在基督教范围内，当学者经过长时期的修炼而在恩赐中见到三位一体、圣母、十字架上的受难者和周围的守护神等景象时，人们的印象，会觉得这或多或少是本应发生的事情。所以当雅可布·波墨（Jacob Bohme）从锡盘上反射的阳光窥见到“自然的中枢”时，人们会觉得这毕竟是可以理解的。然而迈斯特·艾克哈特（Meister Eckhart）所见到的“裸体孩童”的神秘景象，人们要予以接受就比较困难，更不用说斯威登堡的“紫袍人”了——据斯威登堡说，此“紫袍人”曾力劝他节食，但他仍然（或不如说因此）认出他就是上帝。此类事情因几近乎不可思议，所以要人们接受就比较困难。然而，禅宗的许多公案，却不仅是几近乎不可思议，而且简直就置身在不可思议之中央，因此听起来便像是最为怪异的荒谬之谈。

但谁如果一心一意地怀着爱，怀着同情的理解来研究那如花绽放的东方精神，这许多不可思议的东西，这使得质朴的西方人

---

① 如果说尽管如此我却仍然在下面的文字中力图对“悟”的体验予以说明，那是因为我充分意识到在“悟”的意义上我实际上并没有说出任何有用的东西。同样，我也不得不力图使西方读者获得尽可能与之相似的理解——此任务是如此困难，以致在这样做时，任何人都不得不承担起某种违背禅宗精神的罪孽。

感到无限困惑的东西，便会自然而然地消逝无踪。“禅”的确是中国精神——这种精神从佛教的广袤思想中吸取了营养——开出的一朵最令人赞叹的奇葩。[①]谁如果确实尝试过理解佛教的教义，哪怕仅仅是为了能够放弃西方人的某些偏见，他就会猜想在“悟”的怪异表面下，是不是确实有某些并不那么怪异的东西，或者，他会因为“悟”的费解而深感不安。迄今为止，西方的宗教和哲学总是把“悟”的费解视为不值得关注的事情——如果他是哲学家，他就会只关心那种与人生全然无关的哲学之思；如果他是基督徒，他更是对异教徒的事情不闻不问（“上帝，感谢你没有使我成为他们那样的人”）。在西方思想的范围内，“悟”是没有地位的——它纯粹是东方人的事情。但事实真地如此吗？我们真的没有“悟”吗？

任何人只要细心阅读禅宗文献，就不会不得到这样的印象：无论看起来多么怪异，“悟”却是一件“自然发生”的事情，是一件极为朴实单纯的事情。[②]当然，人们在见树不见林的时候，在试图对之作不变解释的时候，所说的一切总是使人误入迷津，因此，滑谷正确地指出：谁如果试图解释和分析“禅”（或“悟”）的内容，此企图将注定是徒劳无益的。然而，尽管如此，他自己却大胆断言：悟“意味着洞察到自己的本性”从而使心灵“从自性之幻相中解放出来。”——此处所说，也像一般人那样将“自性”

---

① 铃木大拙说：“‘禅’无疑是馈赠给东方民族的最珍贵最值得称道的精神财富。”见 *Essays on Zen Buddhism*, I, p.264。

② 铃木大拙说：“人学禅之前，见山是山，见水是水；及经大师指点窥入禅境，见山不是山，见水不是水；此后真到得落脚休歇处，则依然见山是山，见水是水。” *Essays on Zen Buddhism*, I, p.22.（译者按：此语出自《五灯会元》卷十七“青原惟信禅师”：禅师曰：“老僧三十年前未参禅时，见山是山，见水是水；及至后来，亲见知识，有个入处，见山不是山，见水不是水；而今得个休歇处，依前见山只是山，见水只是水。”）

(self) 混淆于“自我”(ego)。滑谷理解的自性是佛性即完整的生命意识，他引用盘山的话说：“心月之光，融摄宇宙。”然后又进一步发挥说：“此既是宇宙之生命、宇宙之精神，又是个体之生命、个体之精神。”①

无论人们怎样给自性下定义，它始终是某种不同于自我的东西；何况，任何人只要对自我有更高的认识，他就会逐渐地走向自性，因为自性是一种更具包容性的东西，它包容并超越了自我的体验。正像自我是对自己的某种体验一样，自性则是对自我的体验。然而，这种体验的表现形式，却已经不再是更大更高的自我而是“无我”。

这种思想，与《德意志神学》的佚名作者的思想是相通的。该书写道：

> 任何被造物，如欲知晓何谓完美之至善，则其被造之性、被造之状、被造之“我性”与“己性”以及所有类似的东西，都必须抛弃得干干净净。
>
> 如我将任何善事归于自己，仿佛我即至善，我已为善，我已知善，我已拥有一切的善，则纯属痴人说梦。因我若果有真知，则当知我非至善，当知完美绝不出自于我。
>
> 于是此人会说：“瞧啊！我这愚不可及的傻瓜，我竟以为那出自于我，但是瞧啊！那实在是出于至善，出于上帝！”②

这在很大程度上帮助我们理解了什么是开显。开显的发生被

① Kaiten Nukariya: *The Religion of the Samurai*. pp. 123,124,132.

② *Theologia Germanica*, ed. by Trask, p.115.

说成是一种“突围”，凭借原来被局囿在自我中的意识，我突然进入无我之自性。这种观点不仅与禅相通，而且与迈斯特·艾克哈特的神秘主义相通：

> 当我从上帝中出来，万物皆呼喊：“啊！上帝！”但这并不使我感到荣耀，因我由此而确知自己仅是一被造之物。于此突围[1]之际，我空空如也，居于上帝之意志之中；甚至也空空如也，清除了上帝之意志。我既不是上帝之造物，也不是上帝的本身。我超越了所有的一切，我即是我之所是——过去如此，将来如此，任何时候皆莫不如此！此时，我领受了一种穿越，它载我高翔于所有天使之上。此穿越使我变得如此充实，那是上帝也无法给予的——尽管他作为上帝而创造了种种神迹。在这样的突围中，我领受了上帝与我共有的东西。我即是我之所是；我不增也不减；我自己不动却驱动万物。此时上帝于我何有。因为人若是空虚了自己，他便赢得了自己永恒的所在。[2]

这位大师此处的说法，很可能实际是在描述一种“悟”的体验，此时，自我被自性消除，而自性则获得了佛性或神圣的宇宙性。出于科学上的谨慎，我并不想在这里制造种种形而上的说法而只想讨论那可以经验到的意识变化。我因此首先将“悟”视为心理学问题。谁要是不采取和理解这样一种观点，其所作

① 禅学中也有与“突围”相似的说法。当有人问禅师佛性究竟何如时，禅师的回答是：“如桶脱底。”另一种比喻则是：“如袋破裂。”

② Cf. Evens: *Meister Eckhart*, p.221; also *Meister Eckhat: A Modern Translation*, by Blakney, pp.231f.

之“解释”，势必将空洞无物、不知所云。这样他就不能在抽象的说法和记载的事实之间架起一座桥梁，也就是说，他将不能理解，为什么盛开的木犀花香（见铃木大拙之《禅宗入门》），竟然会造成如此之大的意识转变。当然，最简便的方法是把所有这些禅门轶事通通说成是让人开心的童话，或者一方面承认这些记载是事实，一方面却把它们斥为自我欺骗的实例。另一种很受欢迎的解释则是所谓的“自我暗示”，然而这臃肿无用的说法却来自知识学养的欠缺。显然，任何认真负责的研究，都不能漫不经心地置事实于不顾。诚然，我们无法确切地判断一个人是确实已经“开悟”或“解脱”，还是仅仅想象自己已经如此。我们于此并无任何标准。何况我们还深知：想象出来的痛苦，往往比“实际的痛苦”更厉害，因为它往往伴有不为人知的自责，以及由此而导致的道德折磨。由此看来，此类问题根本不涉及“实际事实”而仅仅是一种“心理现实”，也就是说，所说的“悟”，纯然是一种心理历程。

任何心理历程都是一种意象、一种“想象”，否则即不存在任何意识，因为它的发生将不具任何“现象性”。想象本身就是一种心理活动，正因为如此，将开悟的体验区分为“真实的”或“想象的”，就可以说全不相干。一个人已经开悟，或声言他已经开悟，无论如何总是认为自己“悟”了。别的人如何看如何想，对于他的体验来说，可以说一点也不重要。即使他在说谎，此谎言也仍然是一种心理事实。的确，就算所有宗教体验的报导都出自杜撰，出自虚构，人们也仍然值得为这样的谎言写一篇有趣的心理学论文，并且像描述精神病患者的病态妄想一样抱着同样科学而客观的态度。既然众多杰出的头脑睿智的心灵许多世纪以来都把自己的精力花在了此类问题上，并且由此造成了一种宗教运动，这一事实本身，便足以令我们作一次冒险的尝试，以严肃的态度将此

类现象纳入科学的范围来理解。

前面我曾问及：西方有没有与“悟”相似的东西。如果我们扣除西方神秘主义者的说法，仅仅肤浅地扫描一下，我们便会回答，即使在最不严格的意义上，也没有任何与之相似的东西。在我们看来：西方思想中根本没有那种认为意识的发展有可能存在不同等级的想法，那种认为外在的对象意识和内在的“意识之意识”有极大差别的想法，也几近乎不值一驳。正因为如此，人们便不可能以足够的认真，去考虑此类问题赖以产生的心理条件。值得注意的是：此类问题通常都并非出自任何理智上的需要，而几乎总是植根于一种宗教实践。在印度是瑜伽，在中国是禅宗，两者都满足了那种想要把自己从不完整的意识状态中解放出来的冲动。西方的神秘主义也是如此，我们从其文献中可以看到大量指教，涉及的都是人如何才能从意识之“我性”（I-ness）中解脱出来，以便通过认识自己的本性而超越它，而成就内在的（如上帝一样的）人。鲁伊斯布罗克的约翰（John of Ruysbroeck）使用过大树倒长的意象（此意象也见于印度哲学），他说：“人须爬上此信仰之树，此树从天上往下长，它的根扎在上帝头中。”[①]他也像印度的瑜伽师一样说道：“人须清净无念，获得自由；他须摆脱所有的执着，不为万物所缚。”“人须不为喜乐忧伤、成败得失所动；他须不为世间一切沉浮、一切苦乐忧惧所缚。”只有在这种情况下，他的存在才能圆满。而存在的统一意味着生命的“内转”，此内转意味着“人须转向内部，进入自己的内心，方可理解和感受到上帝的内在工作、内在言说。”——这种新的、因宗教修行

① John of Ruysbroeck: *The Adornment of the Spiritual Marriage*, p.47. 人们难以设想，这位出生在1273年的法兰德斯神秘主义者是从印度的经典中借用了这一意象，虽然印度的《奥义书》中早已有同样的说法。“其根在上，其枝在下，此永恒之树……是即为梵，名为不朽。”(Katha Upanishad, 6, trans. by Hume, *The Thirteen Principal Upanishads*, p.358.)

而产生的意识状态，与原来意识的最大区别，就在于外在事物不再（像过去那样）对一个受自我束缚的意识发生影响并导致主体和客体的相对待、相依附，而是（如现在这样）以一个空虚的意识向另一种影响保持敞开。这“另一种影响”也不再被认为是自己的活动，而被认为是一个“非我”（它把自觉意识当作对象）在对“我”发生影响。[①]此时的情形，就仿佛是自我的主体性已经被颠覆、被取代，而另一个“主体”则出现在原来自我所在的位置上。[②]这就是人所熟知的宗教体验，它早已在圣保罗那里就得到过表述。[③]此处所描述的，无疑是一种新的意识状态，其与先前状态的不同，在于它经历了一次尖锐的宗教转变。

有人也许会提出异议，认为意识本身并没有改变，改变的只是所意识到的事物，就像同样的眼睛在图书的另一页翻开时，看见了不同的画面一样。但我以为这种解释恐怕是相当武断的，因为它与事实并不相符。事实上经典所描述的，并不是不同的画面或对象，而毋宁是对某种转变的体验。此种转变的体验，往往伴随最剧烈的心理痉挛。抹去某一画面而代之以另一画面，属于日常发生的事情，它并不具有转变之性质。问题之关键不在于看见了不同的事物，而在于以不同的方式去看。其情形相当于日常的视觉，改变成了一种新的视觉。当禅师问：“还闻溪水声么？”他显然指的是一种不同寻常的听觉。[④]意识也像知觉，并且与知觉

① “哦，我佛……开示了无我之教义，此即植根于心之本性。” Cited from the Lankavatara Sutra, in Suzuki, *Essays*, I, p.89.

② 一禅师云：“佛即是心，或毋宁说，佛即是那努力想要体悟此心的人。”

③ 《新约·加拉太书》第二章：“现在活着的，不再是我，乃是基督在我里面活着。”

④ 铃木大拙言及这一转变时说：“（他）放弃了以往观物的方式，而世界也获得了新的意义……从‘清新的微风’、‘灿烂之宝石’中，呈现出新的美来。” *Essays*, I, p.249.

一样要受到条件的限制。你可以有种种不同层次不同水平的意识，或广或狭，或深或浅。这些程度上的区别，往往就是种类上的不同，因为它们取决于整个人格的发展，也就是说，取决于知觉主体的性质。

只要知性仍在逻辑地思考，它对知觉主体的性质就没有兴趣。知性的主要关注，是如何把意识的内容加以整理。要超越此范围而突围到"关于知者的知识"中去，需要有一种罕见的哲学热情。这种热情，实际上与宗教冲动难以区分，因而整个问题也就属于宗教转变而与知性没有共通之点。古典哲学在极大范围内促成了这种转变，后来的哲学中，这种趋向却越来越少。某种意义上，叔本华仍然属于古典哲学，而尼采的《查拉图斯特拉》却已经不再是哲学——其中的戏剧性转变已经完全吞没了知性。在最高的意义上，它所关注的，已经不再是思想而是"思想的思想者"——这一点反映在该书的每一页上。一种新人，一种彻底转变了的人出现在舞台上。他击碎了旧世界的躯壳，不只俯瞰着新的天地，而且创造了新的天地。安吉鲁斯·西雷修斯（Angelus Silesius）以温和得多的方式，说出了查拉图斯特拉表达的思想：

我的身体是蛋壳，
有只雏鸡壳中卧；
永恒神性来孵化，
有朝一日破壳出。

"悟"的体验，便大致相当于基督教范围内的"转变"体验。由于这种转变体验有不同的程度和种类，更为准确地界定那最与禅的体悟相近的一种，便不能说是多余的事情。与禅的体悟最接近的，无疑是（基督教范围内的）神秘派体验，此神秘派体验不

同于其他类型之处在于：其最初的阶段表现为“去我”、“丧我”，表现为“虚空自我、无形无念”。而其他的宗教体验，例如罗耀拉（Ignatius Loyola）一派的修行方式，则建立在凝视神圣形象的基础之上。我以为后面这种修行方式中，还包括新教之经由信仰和祈祷，经由集体体验而获得的转变在内——因为一种明确的期盼，在这样的转变中始终发挥着决定性的作用，而在前一种修行方式中，所依靠的则是“空无所有”和“获得解脱”。艾克哈特的著名断言“上帝即虚无”，原则上与狂热的冥想、与信仰和集体期盼不可同日而语。

如此看来，“悟”与西方体验的相通性，便仅仅局限在少数基督教神秘派人士中。这些神秘主义者的悖谬说法，已经滑到异端的边缘或甚至已经越过了界限。据我所知，正是这一点，才使迈斯特·艾克哈特的著作遭到教会的谴责。如果佛教也有自己的“教会”（在我们使用这个词的意义上），它肯定会把禅宗视为不可容忍的异端，因为禅宗在方法上是极端个人主义的，且许多禅师又经常呵佛骂祖破坏偶像。[①]当然，如果把禅宗当作一种运动来看，若干世纪以来它确实有其集体的形式，这一点我们可以从铃木大拙的《禅僧之修行》（京都，1934）中看到。然而这些只涉及外在的行为。在集体生活方式之外，精神上的修炼或发展，则似乎唯有诉诸“公案”。公案被认为是一些悖谬的问题，是禅师的一些不可思议的说法或举动。根据铃木大拙的描述，我们可以说它主要以禅门轶事的方式代代相传而汇集了禅师的诘问。这些

① 铃木大拙说：“悟是最内在的个人体验。” *Essays*, I, p.261. 一禅师对弟子说：“我实无一法传授与你。我若对你说法，你可视我为荒谬可笑。毕竟我说给你的，只是我自己的，不是你自己的。” *Introduction*, p.91. 一和尚问禅师：“我一直觅佛不得，不知后当觅向何处？” 禅师答曰：“此无异骑牛觅牛。” *Essays*, II, p.74. 一禅师曰：“此不明究竟之心即为佛心，此外更无佛心。” Ibid, p.72.

问题是由师傅提出来让弟子去冥想的。一个经典性的例子是"无"字公案。某和尚问禅师："狗子也有佛性么？"禅师答曰："无！"按照铃木的解释，此处所说的"无"，简直就意味着"汪汪！"显然，对这样的问题，狗自己正会这样来回答。[①]

初看之下，这些问题被提出来作为冥想的对象，事先已预设了一种结果，而这也就决定了弟子的体验，正像在耶稣会的灵修或某些瑜伽派别的冥想中，所要体验的东西，事先已由导师交付的任务所决定一样。然而公案的不同，在于它是如此变化多端、暧昧难解——尤其是如此悖谬，如此诡异，以致即使是行家里手，当面对这样的问题而要找到合适的解决办法时，也必然眼前发黑，如堕五里雾中。何况，最后的结果又被描述得那样晦涩、那样模糊，以致在单一的个案中，没有人能够发现公案和开悟的体验之间有什么合理的联系。由于不存在任何逻辑的关联，我们便可以设想，公案的方法，没有为心灵的自由设置哪怕是一点点限制，从而最后的结果，完全出自弟子个人的气质。在这样的修炼中，智性的颠覆旨在使修炼者完全没有任何意识中的先入之见。意识中所有的先入之见都须尽可能地排除，然而却不包括无意识的"先入之见"，也就是说，不包括无意识中业已存在却未能确认的心理前件。此无意识心理绝非洛克所说的"白板"而是一种自然赋予的因素，当它对外界作出回应时（悟的体验就显然是这样一种回应），所作之回应，乃是"自然"之回应——她成功地把自己的反应传达给了意识。[②]弟子在用自己的无意识天性对禅师（或公案）作出回应时，其无意识天性的显现，就是所说的"悟"。至少在我看来，这样的观点，或多或少正确地表述了悟的性质。此观点也得到如

---

① *Essays*, II, pp.84, 90.

② 铃木大拙说："禅识需要悉心养育。当其终于成熟，便无疑会豁然开显为悟，悟即是对无意识的洞察和自知。" *Essays*, II, p.60.

下事实的支持：禅师们的最大关注，往往是“澈悟心源”、“洞见本性”即深入到自己生命的深处。[1]

禅与所有其他修行——无论是哲学的修行还是宗教的修行——的不同之处在于它完全没有任何预设。即使“佛陀”本身，也经常遭到严厉的拒斥，而且确实经常遭到亵渎和遗忘，尽管他（或毋宁说正因为他）是全部修行中最强有力的精神预设。然而即使是佛，也毕竟是一种“相”（image），因此必须被置诸脑后。没有任何东西是必须呈现在眼前的东西，除非是实际存在的东西，那就是人及其无意识。正因为人对自己无意识中的“前在”浑然无觉，他也就不可能摆脱其影响。那从虚空中响起的回应，那从玄之又玄的黑暗中亮出的明光，于是便往往被体验为福乐无穷的开敞。

意识之领域总是充斥着各种限制，道路往往被重重高墙所阻挡。我们的意识必然是片面的——意识的本性就是如此。任何意识都只能同时容纳很小一部分知觉，其余的则必须退隐于阴影之中。同一时间内知觉内容的增加，即使没有到造成混乱的程度，也会降低意识的明确度，使之变得模糊晦暗。意识不仅要求其内容稀少而明确，而且其性质也决定了它非如此不可。意识的定向能力，便完全来自注意力的集中——只有在这种情况下，我们才能记录下转瞬即逝、先后继起的种种意象。然而注意力的集中需要极大的努力，我们不见得随时都做得到，于是便不得不满足于将同时呈现的知觉和前后继起的意象减低到最少。这样，广大心

① 禅的宗旨是“见性成佛”。(*Essays*,I,p.18.) 一和尚曾向慧能讨教，慧能对他说：“请向我展示你未生前本来面目。”(*Essays*,I ,p .224.) 日本的一本禅书中写道：“汝欲见佛，当见自性；此自性即为佛性。”(*Essays*,I, p.231.) 有一次，悟的体验向禅师展示了“原初之真人”。(*Essays*,I,p.255.) 慧能曾说：“不思善，不思恶，正于此际见汝本性。当汝未生之时，此本性已为你拥有。”(*Essays*,II,p.42.)

理领域中可有可无的知觉，便不断地被排斥在外，而意识遂得以始终局限于狭小的范围。谁要是能于一眼之中看见自己被排斥在意识之外的那些知觉，其后果如何，恐怕不堪设想。人既已凭借其稀少而明确的意识建立起世界的结构，当他突然在一瞬之间清楚地看到更多的东西时，那样的景观，那样的所见，恐怕只能是一种神一样的景观、神一样的所见。然而这里所说的还只是“可有可无”的知觉，如果我们再把无意识中的心理内容也加进来，并试着想象一幅整体的图景，那就更是超过了最胆大妄为的幻想。这样的景象，当然是意识完全无法想象的，然而在无意识中，却作为事实而存在。因为所有处在意识之下的东西，都始终具有被觉知、被表象于意识的可能，[①]而无意识却代表了意识之下所有不能呈现的东西，即一种潜在的“全景”，它构成了全部的“前在”，意识却不过是从中生发出来的单一片断。

在这种情况下，如果意识能尽可能虚空自己，被清除的内容就会沉落到无意识中去——至少是暂时地。在禅宗里，这种“移置”，通常源于心理能量从意识中撤离和转移到了“空”的概念或公案之中。由于两者都须保持静止，意象之不断继起便被中止，而维持这种活动的能量也随之而中止。这样，节约下来的心理能量便进入无意识之中去强化其本来的负荷，使之达到临界点。这就为无意识心理内容突围到意识之中做好了准备。但由于意识并不容易做到完全的“空”，为了在无意识中建立起最大程度的紧张以实现最后的豁然贯通，学禅者便需要有或长或短一段时间的特别修炼。[②]

① 此处指有别于无意识的“亚意识”，后者被认为更邻近意识，因而随时具有被觉知、被表象的可能。——译注

② 中国禅宗之开创者菩提达摩曾说：“最高之佛法唯经长期修炼始可领悟。学禅者须忍难忍之忍，行难行之行。德行不足、智力缺乏之人不可能于中有悟。此辈纵辛劳万端，到头来也究属空忙。” *Essays*,I,p.188.

这样突围出来的内容，远不是杂乱无章的。如同精神科医生在精神病患者身上见到的那样，发作于谵妄之中的幻觉意念，与患者意识的内容有着特殊的关联。这种关联也同样存在于正常人的梦与其清醒意识之间。这样的关联，基本上是一种补偿关系，即：突入到意识中来的无意识内容，从最宽泛的意义上讲，乃是意识的指向在趋于圆满时所不能没有的。这些出自无意识的东西，如果被有意义地整合到意识生活之中，所产生的精神生活形式就会更好地适应个体的整个人格，而意识与无意识之间的无谓冲突也随之而得以消除。现代心理治疗——如果它已经摆脱了历史的偏见，不再把无意识视为由幼稚的、不道德的内容所组成——就建立在这一原理之上。无意识中无疑有卑琐的角落，有充满肮脏隐秘的贮藏室，然而这些东西却并没有深匿得足以称之为无意识，毋宁说它们只是仿佛被人暂时遗忘在了一边。这些东西与整个无意识的关系，就像一颗蛀牙与整个人格的关系一样。实际上，无意识乃是所有玄学、所有神话、所有哲学（只要它不止于批判的审视而要作出形而上的断言）乃至所有建立在“心理前提”之上的生命活动赖以产生的母体。

无意识的每一次“入侵”，都是对某种意识处境的回应。这种回应响应着精神生活整个潜在的“全景”。心理内容之分裂为孤立的单元和具有片面性的碎片，乃是由意识的本性所导致。而来自无意识的反应，却总是具有整体的品格，因为它还没有被“起分别”的意识所分割。[①]也正因为如此，它便具有压倒一切的效果。此回应是如此地突如其来、无所不包、通体澄明，它之所以更像是一种开显、一种启示，乃是因为自觉意识已经使自己走进了无望的绝境。

---

① 铃木大拙说：“心灵若起分别，事物便显现为杂多；心灵若不起分别，便可直接洞察到事物的真实状态。” *Essays*, I, p. 99.

因此，在经历了多年艰苦卓绝的修炼和泯除了一切理性知解之后，禅门弟子从自然本身得到了一种回应，一种唯一真实的回应。此时，关于"悟"的种种说法终于得到澈悟。人们自己可以看到：禅宗语录中给人印象最深的，就是这种回应的"自然而然"。确实，人们可以怀着某种淘气的满足来接受诸如此类的故事：一个开悟的弟子，在禅师脸上掴了一掌作为回报；而禅师所说的"无"，作为对狗子有无佛性的回答，又是多么地蕴藏着智慧！然而，必须随时记住的是：许多人根本没有能力区分玄妙的笑话和无稽的胡言，而许多人对自己的聪明又是那么地自信，以致终其一生所遇见者，除了蠢材之外更无别物。

尽管禅宗对我们理解宗教转变的心理过程贡献极大，其在西方的运用却颇成问题。西方人缺乏习禅所必需的精神教育。我们之中，谁会绝对无条件地信任禅师的权威和他那匪夷所思的行径呢？对伟大人格的尊重，只能见之于东方。我们之中恐怕没有人敢于自夸：他完全相信那无比悖谬的转变体验，以致可以牺牲一生中的无数岁月来践行这一枯燥乏味的追求。我们之中恐怕也没有人敢于自己为这种左道旁门的"转变"承担责任——除非他本来就不被人信任，除非他因为病态的缘故而喜欢自吹自擂。这样的人本来就没有理由抱怨他在我们中找不到追随者。这样的"大师"，即使真能给我们设置一道艰难的课题（这绝非简单地鹦鹉学舌就能办到），他能够得到的，也只能是欧洲人的怀疑。因为在欧洲人看来，这一通向自我实现的陡峭路程，对自己来说就像地狱之路一样阴森惨淡。

我并不怀疑西方人也确实可以获得"悟"的体验，因为我们中也有人洞察到禅的终极目标而无畏地向着这些目标趋近。然而他们却从不夸夸其谈、自吹自擂。这不是由于害羞，而是由于深知，任何把自己体验传达给他人的努力都是徒劳。何况，我们的文明

中也没有任何东西可以助长这样的努力，即使是专门保护宗教价值的教会，也不会给这样的努力以支持。的确，教会的功能，就是用来反对一切本真的体验，因为这样的体验必然是异端。我们的文明中，唯一对这种努力有所理解的，就算是心理治疗了。正因为如此，由一位心理治疗者来写这篇序言，也就绝不是什么偶然的事情。

在最深的层面上，心理治疗乃是医生与患者之间的一种对话关系。这是两个心灵的相遇，是它们之间的一场讨论——在这场讨论中，知识仅仅被用作工具。对话的目的是造成转变，但这种转变，却不是事先规定的转变而毋宁是一种不可规定的变化——其唯一的标准是“我性”（egohood）之消除。医生的任何努力，都不能迫使这种体验发生；他能够做的，最多也就是为患者铺平道路，帮助他形成一种态度，以便在决定性的体验到来时不发生激烈的抵抗。如果说在西方的方式中，知识的作用不可低估，那么，禅宗中佛教之传统的精神氛围也同样不可以低估。禅及其技巧，只能从佛教的文化基础上产生。你不可能去消灭一种从来不曾存在的唯理主义知性——禅门高手从来不可能从偏执无知的蒙昧之辈中产生。同样，我们也经常面临这样的情形：哪怕只是为了使一个人最终能够想到去泯除自我、泯除其理性主义倾向，往往也必须首先借助于分析，先在他身上制造出这样一个自觉的、经受过文化熏陶的自我。何况，精神治疗是在和这样一些人打交道：这些人不同于禅门弟子，他们并没有一心一意为了觅得真谛而不惜任何牺牲，他们往往是最顽固最死硬的欧洲人。因此与禅宗的修行相比，精神治疗的任务，实在是更加复杂多变，而其漫长过程中的若干个别阶段，也更加充满矛盾冲突。

由于这些（以及其他）缘故，直接把禅宗移植到西方的想法就不仅不值得称赞，而且也根本不可能实现。然而，从事精神治

疗的医生既然对治疗的目标极为关注，当注意到这一东方式“精神治疗”努力所要达到的目标（即“趋于完整”的目标）时，他是很难对此无动于衷的。我们知道，这样的问题，两千年来一直占据着东方最富冒险精神的心灵，而由此形成的哲学和方法，则使西方人的种种努力相形之下黯然失色。我们的努力，除了少数例外，不是停留于巫术即种种神秘崇拜（基督教也应包括在内），便是止步于唯智主义（从毕达哥拉斯到叔本华的哲学一直如此）。只有歌德的《浮士德》和尼采的《查拉图斯特拉如是说》，才第一次显示出从西方经验中突围而出的曙光。但直到今天，我们也仍不清楚这最具前景的西方产物究竟意味着什么——因为它们与西方思想中来自希腊的物质性、具体性倾向仍有那么多重叠。[①] 尽管我们的智力已经发展到近乎完美的地步，可以如鹰一般从很高的高空发现地面上最小的老鼠，然而此智力却受到大地的牵引，被自己的“行蕴”（samskara）[②]卷入一个意象混乱的世界。此时，它不再向外寻求猎物，而是把一只眼睛转过来勘探自己的内心——“去发现是谁在那里寻找。”西方人于是堕入轮回的痛楚，他被种种未知的恐惧和危险所包围，置身于谬误的迷宫，受到种种幻相的威胁蛊诱。而对进行这一冒险的人来说，所有可怕的命运中最具威胁性的一种，乃是他生活在自己的时代而陷入完全的沉默和深渊般的孤独。歌德称《浮士德》是他“最重要的事业”，然而我们对隐藏在此书后面的创作动机知道多少呢？我们对所谓“狄奥尼索斯体验”的恐怖又知道多少呢？人们不得不去读《中阴得度》即西藏的度亡经（如我建议的那样从后往前读）来弄清

---

① 希腊人的天才就在于：他们的意识突入到世界的物质性之中，从而使世界失去了其原始的梦幻性。

② 行蕴（samskara），佛教术语。亦译为“行”，指所有造作的缘起（及变化）。——译注

东方有什么东西可以与西方人为获得解脱、走向完整而不得不经历的种种磨难相比拟。这正是问题的关键——不是出于善良的意愿，不是出于聪明的摹仿，不是出于智力的卖弄。作为模糊的暗示，作为零碎的片断，这正是心理治疗者在摆脱了急功近利目光短浅的教义时面对的东西。如果心理治疗者局囿于他的准生物学教义，他便总是试图将他窥见的东西还原缩减为众所周知的陈腐之见——而此种理性主义共识，却只能使那些满足于幻相的人感到满意。然而所有幻相中最大的幻相，乃是自以为任何东西都可以使所有的人永远满意。此种幻相支撑着生活中所有难以忍受的东西而成为任何进步的障碍——它是所有事物中最难以战胜的。如果心理治疗者能够从他忙碌的活动中稍微抽出一点儿时间作一点思考，或者，如果他因为某种机缘而被迫识破自己的幻相，他就有可能发现：所有这些理性主义的化简（还原），当被强加到某种充满生命、渴望成长的事物上时，是多么地平庸浅薄、戕害生机。如果循此而进，更上层楼，他立刻便会明白所谓《浮士德》中所谓"敞开那扇大门，（敞开）那人类畏怯的脚步曾经走过的过去"[①]是什么意思。

我不希望被人认为是在推荐或建议什么东西，然而在西方，当人们谈到"禅"的时候，我认为自己有义务向欧洲人指出：何处是通向"悟"的漫漫长途的入口？在这条漫漫长途上，遍布着什么样的艰难险阻？的确，我们中只有少数杰出之士涉足过这样的艰难险阻，它们犹如山巅绝顶之微光般照耀向幽暗的未来。以为"悟"和"定"的境界可以在山脚或山腰处实现，将是一场灾难性错误。作为一种完整的体验，"悟"不可能是某种廉价、渺小的东西——它不可能小于"整体"（完整）。人们只要意识到

① 《浮士德》，第一部，trans. by Wayne, p.54。

意识始终是心理的一部分并因此绝不可能囊括全体，就不难明白这番话的心理学含义究竟是什么。要囊括全体，需要有无意识的拓展。但无意识既不能被明确的公式所把握，也不能被科学的符咒所驱除，它总是与命运紧紧交织在一起，而且有时就是命运本身——正像《浮士德》和《查拉图斯特拉》所清楚表明的那样。“完整”的实现，需要人全力以赴：个人须为此付出其全部的生命。此事没有讨价还价的余地，没有简易可行的捷径、偷梁换柱的替代。考虑到甚至《浮士德》和《查拉图斯特拉》（尽管有最高的价值）也仍然处在欧洲人能够理解的边缘，我们便很难期盼一般受过教育的公众（他们才刚刚听人说及“心理”这一模糊幽深的世界）能够对“个性化”（我用它来指“变得完整”）这一心理过程有任何充分之认识。于是，人们便求助于病理学词典，满足于神经症和精神病的若干术语，要不然就是喃喃自语地嘟哝着“创造之奥秘”。但一个人若不是碰巧是一个诗人，他又能“创造”出什么呢？这种误解，近年来已经使不少人自称是“艺术家”——仿佛艺术不需要任何才能似的。但如果你什么也创造不了，或许你毕竟创造了你自己。

“禅”展示了在东方人眼中，“变得完整”究竟意味着什么。沉浸于禅宗之谜，怯懦的欧洲人也许会变得勇敢，也许会摆脱一向固有的目光短浅，从而透过那“该死的墙孔”[①]，多少欣赏到一个由心理体验构成的世界——此世界至今仍被浓密的云雾所笼罩。这样做并不会给我们带来伤害，因为因此而受到惊吓的人，会懂得怎样把这一切说成是所谓“自我暗示”，并以这样的理论来保护自己，使自己既不致因此而变得更加堕落，也不致因此而获得任何有意义的启发。然而对专心致志、心有灵犀的读者，我

① 《浮士德》，第一部，trans. by Wayne, p.44。

却要给予警告和提醒：切莫低估了东方人的精神深度，切莫以为禅宗里有任何方便法门。[1]对于东方思想，西方人长期以来已经形成一种轻信的态度。不过幸运地是：在禅宗问题上，这种轻信的态度并不会带来太大的危险，因为在禅宗里，并没有印度秘仪中那些全然不可理解的说法。同样，禅宗也并未像哈塔瑜伽(hatha-yoga）那样一味沉浸于复杂的技能[2]——正是这些外在的技能，使本来就关心躯体的欧洲人充满虚幻的希望，以为可以凭“打坐”、“吐纳”和“导引”而获得精神上的成就。禅宗的要求恰恰相反——正像所有渴望成为现实的伟大事物一样，它要求于我们的，是更高的心智、更强的意志力。

① 铃木说："这不是打发时间，而是性命攸关的大事。懒散懈怠之辈从不敢妄作尝试。" *Essays*, I, p.27.

② 一禅师曾说："若以为坐禅即可成佛，结果必是杀佛。你若不能不再打坐，便永远得不到禅之真谛。"

本能与无意识[①]

这次讨论会的题目涉及一个不仅对生物学，而且对心理学和哲学都极为重要的问题。但如果我们要讨论本能和无意识的关系，最重要的是首先给所使用的术语下一个清楚的定义。

关于本能的定义，我认为里弗斯（Rivers）提出的“极端反应”（the all-ro-none reaction）颇有意义。的确，在我看来，本能活动的这一奇特性质对这个问题的心理学方面尤为重要。我很自然地把自己限制在本能问题的心理学方面，因为我并不认为自己有资格去处理这一问题的生物学方面。然而，当试图给本能活动下一个心理学定义时，我发现我不能仅仅依靠里弗斯的“极端反应”标准，因为，在里弗斯的定义中，这一反应过程并没有显示出激发它的环境条件在强度方面的变化。它成了这样一种反应，这种反应在一切环境条件下都以自己特有的强度发生而与外来的刺激不成比例。然而，如果我们考察一下自觉意识到的心理过程以确定是否存在其强度与刺激不成比例的情形时，我们就可以从每个人身上发现许多这样的反应。例如，不成比例的感受、印象、夸张的冲动、极度的紧张，以及诸如此类的其他表现。显然，所有这些自觉过程并不能算作本能过程，因而我们也就必须寻找另一种标准。

在日常语言中我们经常使用“本能”这个词。我们常说“本

① 荣格此文发表于1919年，译者译自《荣格文集》，英文版，第8卷。(*The Colleted Works of Jung*, vol.8,Routledge & Kegan paul, Ltd.London.)——编者注

能的行为”并用它来指这样一种行为方式——在这种行为方式中，并不存在明确意识到的动机和目的，推动它们的仅仅是模模糊糊的内在需要。一位英国作家——托马斯·雷德——已经指出过这一奇特的性质，他说："我所谓本能，指的是表现为某种行为的自然冲动，它并没有看得见的目的，也并非蓄意所为，它对我们所做的事情没有任何概念。"[①]可见，本能行为的一个特征就是意识不到隐藏在行为后面的心理动机，它与严格意义上的自觉过程——其主要特征就是意识到动机的连续性——形成鲜明的对比。由于这一缘故，本能被感觉为一种内在需要，而事实上正是康德给本能下的定义。[②]

可见，本能活动必须包括在无意识过程中——这种无意识过程只有通过事后的结果才能被我们意识到。但如果我们满足于这一概念，我们立刻就会发现它的缺陷——它仅仅只把本能从自觉过程中分离出来并以无意识作为其特征。而如果我们把无意识过程从整体上作一个鸟瞰，我们就会发现不可能把它们全都归入本能活动——哪怕日常语言并没有在它们之间作出区分。例如，如果你突然遇见一条蛇并因而大大地吓了一跳，那么你完全可以把这叫做本能冲动，因为它与猴子对蛇的恐惧并没有什么不同。本能行为的最大特征就是它具有普遍一致性和可重复发生性。正像洛伊德·摩尔根（Lloyd Morgen）正确指出的那样：拿一种本能反应打赌，就像拿明天早上太阳会升起来打赌一样地没趣。然而，另一方面，某人却可能每当遇见一只完全无害的母鸡时就恐惧得不得了。尽管在这种情况下，恐惧机制也像在本能中那样是无意识的，我们还是不得不在这两种过程之间作出区分。在前一案例中，对蛇的恐惧是一种普遍发生的合目的过程；而在后一案例中，

① 《论人的主动性》，1788 年版，第 103 页。

② 《人类学》，见卡西尔主编的《康德著作集》，第八卷，第 156 页。

当其反复发生时，它只是一种恐惧症而并不是一种本能，因为它仅仅孤立地发生，并不具有普遍性。事实上，存在着许多这样的无意识强迫冲动，例如：无法摆脱的想法、对音乐的沉迷、突如其来的观念和心情、冲动性的情感、抑郁、焦虑等等。这些现象既可以从正常人身上见到，也可以从不正常的人身上见到。就其仅仅孤立地发生而不具普遍性而言，它们必须与本能过程相区分——哪怕它们在心理机制上似乎与本能完全一致。正像在病态案例中常常见到的那样，它们甚至具有“极端反应”的特征。心理病理学中有许多这样的病例，在那里，一定的刺激总是产生出确定的、相对不成比例的、可以与本能反应相互比较的反应来。

所有这些反应都必须从本能过程中区分出来。只有那些来自遗传的、普遍一致的和反复发生的无意识过程才能称为本能过程。与此同时，它们还必须显示出赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer）指出过的那种必然性和反射性。这种过程不同于单纯的感觉一运动反射只是因为它更为复杂。威廉·詹姆士（William James）因此并非不公正地把本能说成是“一种兴奋运动冲动，其发生是由于神经中枢中先已存在某种反射弧。”[①]本能和反射都是普遍一致的和反复发生的，同时在动机上又都是不自觉的。

本能来自何处？它们是怎样获得的？这个问题极为复杂。无疑，它们来自遗传，但这一事实却丝毫说明不了它们的起源，而只是把问题交给了我们的祖先。一种广泛认可的观点认为：本能起源于反复重演的意志行为，这些意志行为先是个别的，以后则成为共同的。这一解释在一定范围内是合理的，因为我们随时都可以观察到，某些辛辛苦苦学会的活动，通过反复不断地实践而逐渐成为自动发生的过程。然而，如果我们考虑到从动物界发现

① 《心理学原理》，第二部，第 391 页。

的某些神奇本能，我们就必须承认，学习的因素有时根本就不存在。在某些例子中，简直就不能想象学习和实践怎么可能出现。我们以丝兰蛾（Pronuba yucca-sella）[1]精致得令人难以置信的繁殖本能为例吧。丝兰花只开一夜。丝兰蛾从一朵花中采得花粉并把它揉成一个小球。此后它飞向另一朵花，咬开雌蕊，把自己的卵产在胚珠之间，然后把花粉球塞进雌蕊那漏斗形的开口中——如此复杂的行动，丝兰蛾在自己的一生中仅仅从事一次。

这些例子就很难拿学习和实践的假说来予以解释。于是，近年来又有了另一些解释方式，这些方式来自柏格森哲学，强调的重点放在直觉这一要素上。直觉是一个无意识过程，其结果是某种无意识心理内容——某种突如其来的想法或“预感”——侵入到意识之中。[2]它类似于知觉，然而不同于自觉到的感觉和内省活动，这一知觉是不自觉的。这就是我们为什么把直觉说成是一种“本能”领悟的缘故。直觉类似于本能，其差别仅仅在于：本能是执行某种高度复杂的行动时合目的的冲动；直觉则是对高度复杂的情境的无意识的、合目的的领悟。因此，在某种意义上，直觉乃是本能的另一面，既不比它更令人惊奇，也不比它更不令人惊奇。但我们绝不要忘记：我们所说的复杂和我们所说的神奇，在大自然眼中却一点也不复杂和神奇，相反却是普通而常见的事情。我们总是惯于把我们自己理解上的困难投射给事物，并把它们说成是复杂的，而实际上，它们却十分简单并且完全不理解我们在智力上遇到的困难。

讨论本能问题而不涉及无意识，这样的讨论就必然是不完整的。因为正是本能过程使无意识这一补充性的概念变得十分必要。我把无意识定义为所有那些未被意识到的心理现象的总和。这些

---

① 见 Kemer von Marilaun：《植物的自然史》，第二部，第 156 页。

② 参看《心理类型》，定义 35：“直觉”。

心理内容可以恰当地称之为“阈下的”——如果我们假定每一种心理内容都必须具有一定的能量值才能被意识到的话。一种意识内容的能量值越是变低，它就越是容易消失在阈下。可见，无意识是所有那些失落的记忆、所有那些仍然微弱得不足以被意识到的心理内容的收容所。这些心理内容是不自觉的联想活动的产物——梦也是由这种联想活动导致的。除此之外，我们还必须把所有那些或多或少是故意予以压抑的思想感情也包括在内。我把所有这些内容的总和称之为“个人无意识”。然而除此之外，我发现无意识中还有一些性质不是个人后天获得而是先天遗传的。例如，在没有自觉动机的情况下，作为一种冲动而去执行某些必要行动的本能，就属于这种性质。在这一“更深”的层面，我们还发现了一些先天固有的“直觉”形式，即知觉和领悟的原型，它们是一切心理过程必需事先具有的决定性因素。正像本能把一个人强迫加人特定的生存模式一样，原型也把人的知觉和领悟方式强行迫人特定的人类范型。本能和原型共同构成了“集体无意识”。我把它称之为“集体的”是因为与个人的无意识不同，它不是由个人的、即或多或少具有独特性的心理内容所构成，而是由普遍的、反复发生的心理内容所构成。本能本质上是一种集体现象，也就是说，是一种普遍的、反复发生的现象，它与个人独特性没有任何关系。原型也和本能有着同样的性质，它也同样是一种集体现象。

在我看来，如果不考虑原型，本能问题就不可能从心理学角度获得处理。因为，在最深的深处，本能和原型是彼此决定的。然而这个问题却很难予以讨论，因为说到本能在人类心理中发挥的作用，人们的意见真是众说纷纭。威廉·詹姆士的意见是：人身上密密地聚集着各种各样的本能；而另一些人则把本能限制在极少的几种反射上——即限制在幼儿执行的几种运动上，限制在

他们的胳膊和腿、他们的喉头和声带的特定反应上，限制在他们对右手的使用和他们发音中音节的形成上。在我看来，这样的限制未免走得太远，尽管它带有人类心理的一般特征。无论如何，我们应随时记住：在讨论人的本能时，我们是在自说自话，因此无疑是带有偏见的。

我们最好还是不要从自己身上而是从动物或原始人的身上来观察本能。这是因为我们已经习惯于考察自己的行为，并总是为之寻求合理化的解释。但这种文饰丝毫也不能使我们确信我们的解释就真的站得住脚。的确，它极有可能是不能成立的。并不需要超人的智力就可以洞穿许多合理化文饰的浅薄，并在它们的背后找出那真实的动机和强有力的本能。我们人为的文饰往往使我们以为我们的行动不是受本能，而是受自觉动机的驱使。当然，我的意思并不是说：人至今仍未能依靠长期的训练而把一部分本能成功地转变为意志的行动。本能固然已受到驯化，然而基本的动机却仍然是本能。毫无疑问，我们成功地把相当数量的本能包装在了理性的文饰里面，以致在众多的面纱后面，我们已经认不出那原始的动机。在这样的包装下，我们仿佛实际上已经不再有任何本能。然而如果我们把里弗斯的标准——那不合比例的全有全无反应——运用在人们的行为上，我们就会发现，在数不胜数的个案中，都会出现夸大了的反应。夸大确实是普遍的人性特征，尽管人人都小心翼翼地试图以理性的动机来解释自己的反应，在这方面从来就不缺乏好的主张，但夸大却依然作为事实而存在。那么，为什么在一个特定的情境中，人不能如其所需地、恰如其分地、合情合理地言、行、取、予——为什么他不能恰当地作出反应而经常是要么太多、要么太少地作出反应呢？这恰恰是因为在他身上开始了一种无意识过程——它独行其道而得不到理性的帮助，因而也就达不到（或超过了）理性动机的程度。这一现象

是如此普遍、如此常见，我们只能说它具有本能的性质——尽管任何处在这种情境中的人都不愿承认自己的行为具有这样的性质。我因此倾向于相信：人的行为受本能影响的程度远远高出于通常的设想，而我们在这方面却极大地倾向于使自己的判断变得虚假——这同样也是由本能的夸大作用造成的。

本能是典型的行为模式，任何时候，当我们面对普遍一致、反复发生的行为和反应模式时，我们就是在与本能打交道，而无论它是否与自觉的动机联系在一起。

正像人们也许会问人到底具有许多本能还是只具有少数本能一样，我们也必须提出一个尚未提出过的问题——人的心理反应究竟拥有众多还是只拥有很少的原始形式。这里，我们同样面临上面提到过的困难：我们是如此惯于运用传统的、自明的概念，以致我们已经意识不到它们在多大程度上建立在知觉的原始模式上。与本能一样，原始意象也被我们思维的外向分化弄模糊了。正像某些生物学家认为人只有很少几项本能一样，认识论也把原型简化还原为几个逻辑上受限的知性范畴。

然而在柏拉图那里，原型却被赋予了极高的价值，它被视为形而上的理念，视为理式和范型，而真实的东西却被认为仅仅是这些理式的摹本。中世纪的哲学从圣·奥古斯丁——从他那里我借来了原型这一思想——的时代一直到马勒伯朗士和培根，在这方面一直坚持着柏拉图的立场。然而在经院哲学中我们却发现了这样一种观点——原型是铭刻在人头脑中的自然意象，它帮助人的头脑形成自己的判断。因此，切尔贝利的赫伯特（Herbert of Cherbury）说："自然本能是这样一些能力的表现，这些能力可以从每一个正常人身上见到，通过它们，那接触到事物内在一致性的共同观念如原因、手段、目的、善、恶、美、愉悦等等，便可

以不依赖于散漫的思想而趋于一致。”[①]

从笛卡尔和马勒伯朗士以来，“理念”或原型的形而上的价值逐渐败坏了。它变成了“思想”，变成了认识的内在条件，正像斯宾诺莎清楚地予以表述过的那样，“我把‘理念’理解为头脑中的一种概念，头脑因为自己是一个思维着的东西而形成了这样的概念”[②]。最后，康德把原型还原为有限的几个知性范畴。叔本华甚至进一步推进了这一简化过程，但与此同时却赋予了原型以几乎是柏拉图式的意义。

在这一极为简略的勾画中，我们再次看到同样的心理过程在起作用，正是它把本能隐藏在理性动机的斗篷下，并把原型转变为理性概念。在这样的伪装下，原型基本上已经无法辨认。然而尽管如此，人们内在的描绘世界的方式——撇开其所有细节上的差异——却仍然像本能行为一样，始终是普遍一致的和反复发生的。正像我们不得不假定一种决定和调节着我们意识行为的本能活动一样，为了说明我们知觉的统一性和规律性，我们也必须求助于一种相关的概念来说明一种决定着领悟模式的要素。我们把这一要素叫做原型或原始意象。原始意象可以恰当地说成是“本能对自身的感知”，或说成是本能的自画像——其情形恰如自觉意识是对客观生命过程的内在感知一样。自觉意识使我们的行动具有形式和指向，无意识的领悟则通过原型决定着我们本能的形式与指向。如果我们把本能说成是“精致”的，那么，引领本能进入行动的“直觉”，换句话说，那借助原型而获得的领悟，就一定是某种精确得难以置信的东西。因此，丝兰蛾一定与生俱来地携带着一种犹如内在心象的东西，正是这种心象在一定的情境中激发和释放出相应的本能，使丝兰蛾能够“认出”丝兰花及其

① 《论真理》，卡勒译本，第 122 页。

② 参看《伦理学》，人人丛书版，第 37 页。

结构。

里弗斯提出的“极端反应”有助于我们从无所不在的人类心理中发现本能的作用，而原始意象的概念则可望在直觉的领悟活动方面发挥同样的作用。直觉活动能很容易从原始人身上观察到。在原始人那里，我们总是不断地遇到某些典型的意象和母题——这些意象和母题构成了他们的神话基础。这些意象自生自长并具有极大的复现率。我们到处都能发现同样的想法，如：神奇的魔力和宝物、鬼怪和精灵及其所作所为、英雄和诸神及其传奇式经历。在世界各大宗教中，我们发现这些意象得到了进一步完善，与此同时，它们也不断被饰以理性之装潢，甚至还出现在严格的科学之中，成为某些不可缺少的辅助性概念如能量、以太、原子。在哲学中，柏格森的“创造性绵延”这一概念，典型地体现了某种原始意象重新获得了生命与活力，我们可以在普罗克洛斯（Proclus）那里找到类似的概念，而其原始的形式则见诸赫拉克利特。

分析心理学随时随地都从正常人和病人身上接触到自觉领悟的种种干扰。这些干扰是由原型意象的混合物引起的，因本能活动的干扰而变得夸张的行为是由直觉的领悟模式引起的，这些直觉的领悟模式为原型所激发并且很可能产生出过分紧张的、往往是歪曲了的印象。

原型是典型的领悟模式，无论什么时候，只要我们遇见普遍一致和反复发生的领悟模式，我们就是在与原型打交道，而不管它是否具有容易辨认的神话性质和特征。

集体无意识是本能和与之相关的原型之总和。正像每个人都具有种种本能一样，他同样也拥有一整套原型意象。这方面最引人注目的证据来自种种心理障碍的心理病理学——正是集体无意识的入侵构成了这些心理障碍的显著特征。例如，在精神分裂症

中情形就是如此。此时，我们往往可以观察到种种古老的冲动伴随着明确无误的神话意象出现在病人的意识中。

我认为我们不可能断言究竟是情境的领悟在先，还是行动的冲动在先。对我来说，两者不过是同一充满生气的活动的两个方面。我们不得不把它视为两个不同的过程，仅仅是为了对它取得更好的理解。

现代人的精神问题[1]

现代人的精神问题与我们生活的时代有着如此紧密的关联，以致我们竟难以从适当的角度去对它进行考察。现代人还是一个崭新的现象，现代问题则刚刚才开始出现，其答案还深藏在未来之中。因此，在谈及现代人的精神问题时，我们最多只能勾画出问题的大致轮廓，或许还只能极不相同地勾画这一轮廓，因为我们对于未来只有极为朦胧的认识。更何况，这个问题既十分模糊，又具有某种普遍性，显然任何个人均难以把握。因此，我们有充分的理由用最大的谨慎态度来考察这样的问题。在我看来，公开承认这一点是极为重要的，因为我深知，这样一个问题比任何其他问题都更容易诱引我们去使用响亮而空洞的豪言壮语，同时也因为我本人不得不说的某些话本身就可能显得不够小心谨慎，甚至还可能把我们引入歧途——在此之前，许多人不是已经受害于我们自己的夸夸其谈了吗？

要立刻举例说明这种显然的缺乏谨慎，我就不得不指出：我们所说的现代人是那些对此时此刻有着清醒意识的人，这些人绝不是普普通通的平常人。毋宁说，现代人不是站在险峰绝顶之上，就是立足于世界的边缘；他们面对着未来的深渊，头上是浩瀚的苍穹，脚下是整个人类及其一直淌隐到原始迷雾中去的全部历史。现代人，或者，让我们重说一遍，那真正生活在此

① 荣格此文最早发表于 1928 年，后在 1931 年进行修改和扩展，译者译自《荣格文集》，英文版，第 10 卷。(*The Collected Works of Jung*,vol.10, Routledge & Kegan paul, Ltd.London.)——编者注

时此刻的人，实际上是寥寥无几的，因为他必须具有最高的意识。既然完完全全地生活在现代，就意味着必须充分意识到自己作为个人的存在，他也就需要有最紧张最广阔的意识，需要将无意识缩小到最低限度。我们必须清醒地懂得：仅仅生活在现在并不能使人变得现代，因为如果那样，那就每一个现在活在世上的人都是现代的了。显然，只有那充分意识到现在的人才可以称之为现代人。

自觉意识到现在的人是命中注定的孤独者，这在任何时代都是如此，因为朝着充分的自我意识每前进一步，人也就更远地远离了他原来那种充满生机和野性的对人类群体的"神秘参与"(participation mystique)，远离了那种湮没于普遍而共同的无意识中的命运。每向前迈进一步，都意味着使自己同人群生活于其中的无意识母体相脱离。即使在文明社会里，那些在心理上处于最低阶层的人，也仍然生活在与原始人相差无几的无意识状态中。稍高的一个等级虽然生活在意识的层面上，但那仅仅相当于人类文明的发轫。只有心理上处于最高等级的人，他们的意识才反映了最近几个世纪的生活——在这一意义上，只有我们所说的现代人才生活在现在，只有他才具有真正现在的意识，只有他才发现从前的生活方式已经令他生厌，而过去时代的价值追求，除了从历史的角度看，已经不再能够吸引他的兴趣。这样一来，他在最深刻的意义上成了"非历史的"，并使自己与那些完全生活在传统范围之内的人群相疏离。的确，只有当一个人已经走到了世界的边缘，他才是完全意义上的现代人——他将一切过时的东西抛在身后，承认自己正站在彻底的虚无面前，而从这彻底的虚无中可以生长出所有的一切。

这些话的调子高得使人怀疑会走向自己的反面，因为伪装出一种现代意识是再容易不过的事情了。事实上，一大帮没有价值

的人正是这样一下子跳过各种发展阶段，抹去这些阶段所代表的人生任务，并由此而赋予自己一副虚假的现代气概的。他们猛然出现在真正的现代人身旁，但实际却是一些身如飘蓬、无处生根的吸血鬼和寄生虫；他们的空虚给真正的现代人那不值得羡慕的寂寞投上了一道可疑的色彩。于是,那真正的、为数极少的现代人，便只能被这帮幽灵的阴云所遮蔽，而在缺乏辨别力的大众眼中，与这些伪现代派混在一起。这是没有办法的事情。“现代”人总是遭到诘难，遭到怀疑，这在所有时代都是如此，从苏格拉底和耶稣的时代就已经开始。

真正的现代性意味着自愿宣告破产，重新承担起贫穷和坚贞的誓言，并且抛弃历史赐予的神圣荣耀——而这是一桩极其痛苦的事情。成为“非历史的”人是一种普罗米修斯似的罪孽，在这一意义上现代人确实生活于罪孽之中。具有高度的意识犹如背负着罪疚的重担。但正如我说过的那样，只有当一个人超越了过去的意识阶段，广泛地完成了他的世界指定给他的各种职责后，他才可能获得充分的现代意识。要做到这一点，他就必须头脑健全、技艺精湛——他必须是一个获得了同其他人一样多，甚至比其他人还要多的成就的人。正是这些品质，保证了他能够达到此后获得的最高意识境界。

我知道，技艺精湛这一点在伪现代人听来尤其觉得刺耳，因为这使他们想到了自己的欺骗行为，但这并不应阻止我们把它当作衡量现代人的标准。我们甚至不得不确立这样的标准。因为，除非具有精湛的技艺，否则一个自诩的现代人就不过是一个骗子。现代人必须在最高的程度上做到艺精业熟，如果他不能靠他的创造力来补偿他与传统的决裂，他就仅仅是背叛和遗弃了过去。为了获得对现在的意识就对过去予以否定根本是徒劳无益的事情。“今天”之所以有意义,仅仅因为它处在“昨天”和“明天”之间。

正是这一过渡和转换的过程构成了过去与未来的联系。只有在这种意义上意识到现在，才可以把自己说成是现代人。

许多人都自诩为现代人——尤其是那些伪现代人。由于这一缘故，我们发现真正的现代人往往反倒喜欢以那些称自己为老古董的人自居。他们这样做，首先是为了通过更多地强调过去，来平衡其与传统决裂的负罪感，其次是为了避免被别人视为伪现代人。每一种好的品质都有其坏的一面，没有任何一种善会来到这个世界而不立刻产生出相应的恶。正是这一痛苦的事实消解了那种通常随现代意识而来的陶醉感，即觉得自己是人类全部历史的顶峰，是无数世代的最后结晶。其实这最多只能是骄傲地宣示自己的贫乏，因为我们同样也面临无数世代以来种种希望和期待的破灭。想一想近两千年来的基督教理想吧，尾随这理想而来的不是救世主的到来和天国的千年至福，而是基督教国家之间的世界性大战以及集中营和毒瓦斯——这是怎样一场天国和人间的大浩劫啊!

面对这一景象，我们最好还是重新变得谦卑。不错，现代人是一个顶峰，但他却注定要被明天超越。他的确是无数世代的发展的产物，但他同时又是人类一切希望所遭到的最大失败。现代人意识到了这一点：他看到了科学、技术和组织有着怎样的好处，同时也看见了它们可能成为怎样的灾难。他同时也看见了：本着“和平时期备战”的原则，所有用心良苦的政府是怎样为和平铺平了道路，以致整个欧洲几乎陷于灭顶之灾。至于理想，则无论是基督教会和人类的兄弟情谊，还是国际间的社会民主和经济利益的休戚相关，都没有能够经受住现实的苛刻检验。战后15年的今天，我们再次看见同样的乐观主义、同样的大型组织、同样的政治热情和同样的标语口号又开始流行起来，我们怎么能不恐惧它们将不可避免地引领我们走向进一步的浩劫和灾难？的确，

禁止战争的种种协议留给我们的仅仅是怀疑，尽管我们同时又希望它们能够取得哪怕是最微不足道的成功。在内心深处，人们总是对每一个这样的缓和措施持一种痛苦的怀疑。当我说现代人在精神上遭到了一种致命的打击并因此而陷入到深刻的动摇和惶惑中时，我相信我并没有夸张地过甚其辞。

上面这些话已足以表明我的观点带有职业的色彩和偏见。医生总是诊断出疾病，而我却不能不继续做一个医生。不过，医生技艺中最重要一点的是：他不应该在没有疾病的地方发现疾病。因此，我不会断言说西方人尤其是白种人已经病入膏肓，整个西方世界已濒临崩溃的边缘。我根本没有资格去作出这样的判断。

任何时候，当听见有人在谈论文化问题或甚至是人类问题时，你们绝不要忘了追问这个说话者究竟是谁。谈话者谈论的问题越是大而无当，他就越是会把他自己最个人的精神问题偷偷塞入他对该问题的陈述中。这无疑会导致不可容忍的歪曲，导致可能引起严重后果的错误结论。另一方面，当一个大而无当的问题整个地抓住和同化了一个说话者的时候，又恰恰足以表明这个说话者确实亲身体验到了这一问题，甚至很可能从他所受的痛苦中获得了某种东西。在这样的情况下，他就以他个人的生活帮助我们思考了这一问题并为我们揭示出某种真相。但倘若他把自己的心理问题投射到他的思考中，他就用他自己的个人偏见，给我们提供了一种虚假的东西，并且在表面上显得客观的情况下，极大地歪曲了这一问题，以致不仅没有揭示出任何真相，反倒制造了虚假的骗局。

当然，我之所以知道现代人的精神问题，仅仅是根据我与他人的接触和我自身的体会。我从成千上万有教养的患者和健康人那里获悉了他们隐秘的内心生活，这些人来自文明的白人世界的各个角落。正是在这样的经验上我形成了我的看法。无疑，我只

能勾画一幅片面的图画，因为我观察到的所有这一切都隐藏在心底——它们完全是“内在的”。这里我需要立刻补充的是：这一点本身就值得注意，因为心理生活并非总是只能从“内在的”方面去发现。在有些民族和有些时代，心理生活是见之于“外部”的，这些民族和时代完全是非心理学的。我们可以以任何古代文明作为例证，特别是古埃及文明，它不仅具有不可磨灭的客观性，而且总是对未曾犯下的罪孽作天真而素朴的忏悔。正像从巴赫的音乐后面一样，我们从金字塔和萨卡拉的阿皮斯陵墓（the Apis tombs of Saqqara）后面也不会感觉到心理问题的存在。

任何时候，只要存在着某些外部形式，不管这些形式是理想的还是仪式的，只要它们充分表达了灵魂的憧憬和渴望，就像在一个仍然具有生气和活力的宗教中那样，这时我们就可以说心理是外在的，这里完全不存在心理问题，不存在我们所说的无意识。与这一事实相一致——心理学的发现完全是近几十年的事，虽然在此之前很久，人们就有了足够的内省力和理解力并藉此而认识到那些后来成为心理学课题的事实。技术知识的情形也是如此。罗马人熟悉一切机械原理和物理事实，这些知识足以使他们制造出蒸汽机来，然而从所有这些知识中产生的，却不过是由亚历山大里亚的希罗[①]制造出来的玩具。这是因为当时还没有进一步发展的紧迫需要。这种需要直到19世纪才伴随巨大的劳动分工和专业化的发展而产生。同样，精神的需要也只是在我们的时代才产生出心理学的“发现”。当然，心理事实此前也仍然存在，但却并没有引起人们的注意——谁都没有注意到它们，没有它人们照样生活。然而今天，如果再不对它们予以关注，我们就不能再

① 亚历山大里亚的希罗（Hero of Alexandria，公元62年前后），又名赫伦，希腊几何学家和发明家，以求三角形面积的希罗公式和发明世界上第一台蒸汽动力装置而闻名。——译注

继续生活下去了。

最先知道这一点的是医生。因为对牧师来说，人的心理不过是那种只有引导到已知的信仰形式或信仰体系之中才能不受干扰地行使其功能的东西。的确，只要这一信仰体系能够使生命得到真正的表达，心理学对于健康的生活就只不过是一种技术上的辅助，而心理也就不可能被视为个人独特的要素。当人仍然作为群体动物生活的时候，他并没有自己的精神，除了一般的对于灵魂不朽的信仰外，他也不需要任何个人自己的心理。然而一旦他的成长超出了他诞生于其中的宗教形式，一旦这种宗教再也不能将他的生活包容在它自身的完善性之中，此时，心理问题就成为一个不能以寻常尺度和方式去予以对待的独立因素。正因为如此，我们今天才有了一门建立在经验之上而不是建立在信念条款或哲学体系之上的心理学。在我看来，我们拥有这样一种心理学，事实上已经作为一种症状，显示出集体心理的一种深刻骚动。因为集体心理也表现出和个体心理相同的变化模式；只要一切顺利，只要我们所有的心理能量都能以适当的、调节得很好的方式得到宣泄，我们就不会受到任何来自内部的骚扰。此时就没有任何怀疑和游移不定来缠绕我们，而我们也就不可能与自己发生分裂和冲突。但一当心理活动的渠道有所堵塞，立刻就会出现心理障碍，河水就会逆流而行，内心的要求就会不同于外在的要求，我们就会和自己发生冲突——只有在这时，只有在这种厄难之中，我们才发现心理是一种与我们意志相抵牾的东西，它对于我们是陌生的，甚至是充满敌意的，它与我们自觉的立场互不相容。弗洛伊德的精神分析以最清楚的方式展现了这一过程。他的第一个发现就是：存在着性欲的反常和犯罪的幻想，这些东西就其表面价值而言，与文明人的自觉意识是全然相悖的。一个人如果采纳和坚持这些反常的幻想，就等于宣布自己是一个罪犯、疯子和大逆不

道的人。

我们不能设想这一侧面只是最近一段时期才在无意识或人类心灵的内陆中形成。很可能它一直就存在，并且在一切文化中都是如此。不过，尽管每一种文化都孕含着具有摧毁性的对立面——那放火烧毁神殿的希罗斯特拉特（Herostratus），在我们之前，却没有任何一种文化不得不如此认真地对待这些心理的暗流。过去，心理仅仅是某种形而上体系中的一部分，而在今天，清醒的现代人尽管仍顽强地执着于自我防御，却已经不得不承认心理的威力了。正是这一点把我们的时代和所有别的时代区分开来。我们再也不能否认，无意识中黑暗的骚动是一些活跃的力量，至少在现在，我们还无法把这些确实存在的心理力量纳入到理性的世界秩序中去。我们甚至把这些力量抬举到对之进行科学研究的高度——这再一次证明我们是多么认真地看待它们。此前的若干世纪中，它们一直被不加注意地弃置一旁，然而今天，它们却成了我们无法脱掉的涅索斯衬衫。[①]

世界大战的灾难性结果使我们的意识发生了一场革命，这在我们的内心生活中表现为我们对自己和自身价值的信念坍塌。过去我们总是把异邦人视为政治和道德上的堕落者，但时至今日，现代人却不得不承认，他的政治与道德境况并不比别人优越。从前我们相信，叫别人遵守秩序是我们义不容辞的责任；现在我们却不得不承认，我们需要命令自己遵守秩序——我们最好自己以身作则。我比别人更愿意承认这一点，因为我清楚地意识到我对理性的世界组织已经失去了信心——那个实现了和平与和谐的千

---

① 涅索斯是希腊神话中的马人，他在背赫拉克勒斯的妻子得伊阿尼拉过河的时候企图占有她，被赫拉克勒斯用毒箭射死。得伊阿尼拉后来把沾有涅索斯身上毒血的衬衫给赫拉克勒斯穿上，以为这可以恢复丈夫对自己的爱，却不料赫拉克勒斯一穿上它，全身便火烧火燎，无论如何也无法把它脱下来，最终被复仇的火焰烧死。——译注

年王国的老梦已经苍白黯淡，失去了昔日的光彩。在这方面，现代人的怀疑主义已经冷却了他们的政治热情和改造世界的热情。不仅如此，它还非常不利地阻碍了心理能量流向外部世界——正像对一个朋友道德品质的怀疑必然会伤害和阻碍双方的关系一样。现代人的怀疑主义使他反弹回自身。他的心理能量开始向源头返流，由此发生的碰撞则把所有时代一直存在于那里的心理内容冲击到表面——而在流向顺畅的时候，这些东西本来是沉埋在淤泥之下的。在中世纪的人们眼中，世界是怎样地完全不同于今天啊！在他们眼中，地球永恒地固定和静止在宇宙中央，太阳围着它旋转，抚爱地给它以温暖，一切人类都是上帝的孩子，都沐浴在这至高无上者的爱护中，他为他们准备了永恒的幸福，而他们也都确切地知道他们应该做些什么，以及怎样才能从这个可以朽坏的世界上升到那永恒的、充满欢乐的生活中去。然而对我们来说，即使在梦中，这样一种生活也已经不再现实。科学早已把这可爱的面纱撕成了碎片。虽然人们总认为自己的父亲是世上最伟大的人，但那个时代却像遥远的童年时代一样被抛在了身后。

现代人已经失去了他中世纪的同胞所拥有的形而上的安全感和确定性，他建立起物质保障的理想、普遍福利的理想和人道主义的理想来取代先前的确信。然而要毫不动摇地保持住这些理想，他就得给自己注射更大剂量的乐观主义。因为，就连物质上的保障现在也已经完全落空；现代人已经看到：物质上的每一“进步”，都可以使一个更大的灾难如虎添翼。这一景象使关于进步的想象在恐惧中收敛了羽翼。当今天各大城市正完善着自己防御毒气袭击的措施，甚至为此而进行不断的彩排的时候，我们能够作何想象呢？这只能意味着：这样的袭击早已经计划和准备停当，而且，所根据的也同样是“在和平时期备战”的原则。如果让人不断地积聚起充分的毁灭性，他心中的邪恶很快就会将其付诸可怕的运

用。众所周知，只要把大量的军火放置在一起，它们自己就会把自己引爆。

赫拉克利特（Heraclitus）曾把制约和支配突发性事件的可怕法则称之为反向转化（enantiodromia），如今，这样的暗示已悄悄潜入现代人的头脑，它用恐惧冷却了现代人的血液，使他不再相信，面对这些可怕的力量，社会和政治的种种措施仍然具有持久的效力。这是一个建设和破坏此起彼伏的世界，如果现代人把自己的目光从这个盲目世界所展示的可怕前景投向他自己心灵的隐秘角落，他就会在那里发现每个人都宁可忽视也不乐于看见的混乱和黑暗。科学甚至摧毁了内心生活最后的庇护，从前的避风港现在变得一片狼藉。

然而尽管我们在自己内心深处发现了如此众多的罪恶，我们感到的却几乎是一种轻松。至少，我们这样想，这就是人类所有罪恶的根源。尽管它最初给我们带来的是震惊和幻灭，我们仍然感到：正因为这些东西是我们心理的一部分，我们就或多或少能够控制它们、纠正它们或不惜任何代价地对它们进行有效扼制。我们喜欢这样认为：如果我们在这方面取得了成功，那么我们就至少消除了这个世界上的一部分罪恶；如果每个人对无意识都拥有广泛的知识，那就不难看出一个政治家是否正被他的邪恶动机引入歧途，那时各大报纸就会对他斥责说："去接受分析吧，折磨着你的是一个被压抑的父亲情结。"

我故意选了这么一个奇怪的例子是为了表明：那种以为某种东西既然是心理的，它就必然处于我们控制中的幻觉，将会把我们引入怎样的荒谬。不过，这个世界上的许多罪恶，倒的确来源于人们普遍地处于无可救药的缺乏意识，而随着日益增长的洞察和自知，我们也确实能够与这些罪恶在我们身上的根源进行斗争，就像科学也能以同样的方式保证我们能够对付外来

的伤害一样。

最近二十年来，对心理学的兴趣在全球范围内获得了迅速增长，这表明现代人正把自己的注意力从外部的物质事物转向自己的内心生活。艺术中的表现主义预言式地宣告了这一主观性的发展——艺术总是直觉地领悟到集体无意识中正在来临的变化。

我们今天的心理学兴趣是这样一种征象，它表明现代人正期望从心理中获得某种外部世界不曾给予的东西。无疑，这种东西本应包含在我们的宗教之中，但至少对现代人来说，它已经不再包含在宗教中了。在现代人看来，宗教的种种形式不再显得是来源于我们的内心，反倒更像是外部世界开列出来的清单。既然这个世界的精神不能给他以任何内在的启示，他便轮流去尝试各式各样的宗教信仰，就好像它们是星期日的礼服一样，穿上它们的目的，仅仅是为了又把它们像穿破的衣服一样地扔在一边。

同样，他也莫名其妙地被来自心灵深处的那些几乎是病态的显现所吸引——尽管他无法解释为什么先前那些世代遭到拒斥和抛弃的东西现在会突然变得这么有趣。无论这种嗜好多么厉害地触犯了良好的趣味，人们却不能否认对这些东西确实存在着普遍的兴趣。这里我想到的并不仅仅是人们对科学心理学的兴趣，也不仅仅是人们对弗洛伊德精神分析学的兴趣，而是人们对各种各样的心理现象，对包括招魂术（spiritualism）、占星术（astrology）、通神学（theosophy）、心灵学（parapsychology）等的广泛而方兴未艾的兴趣。自十七世纪以来，这个世界还从来没有看见过诸如此类的东西。我们只能拿它与公元一、二世纪诺斯替思想的繁荣相比拟。事实上，我们时代的精神思潮确实与诺斯替主义有着深刻的亲缘关系到今天，甚至存在着“Eglise gnostique de la France”（“法国诺斯替教会”）这样的组织，而据我所知，德国也有两个教派公开宣称自己是诺斯替教派。数目上给人印象最深的运动无

疑是通神学，以及它在大陆上的姊妹人智学（Anthroposophy）。它们纯粹是身穿印度服的诺斯替主义。与这些东西相比，对科学心理学的兴趣简直可以忽略不计。关于这些诺斯替体系，有一点是引人注目的，那就是它们完全建立在无意识的种种显现之上，其道德教谕也深入到人生的阴暗面中，这在经过修订的欧洲译本《贡荼利尼瑜伽》（Kundalini-yoga）中表现得十分明显。心灵学的情形也同样如此，每一个熟悉它的人都会同意我在这里的说法。

对这些运动所产生的热烈兴趣，无疑来自不能再投注到过时的宗教形式中去的心理能量。由于这一缘故，这些运动便有了一种真正的宗教性质——哪怕它们伪装成科学的时候也是如此。尽管鲁道夫·斯坦纳[1]把他的人智学叫做“精神科学”，尽管埃迪夫人[2]声称自己发明了一门“基督教科学”，它们却丝毫改变不了自己的宗教性质。所有这些掩盖的企图仅足以证明：和政治与世界的改造一样，宗教也已经受到人们的怀疑。

---

① 鲁道夫·斯坦纳（Rudolf Steiner，1861—1925），奥地利科学家、艺术家、人智学的创始人。人智学是现在活跃在欧洲和美国的宗教运动，它认为存在着一个灵界，此灵界可以通过纯洁的思想去了解，但只有通过最高的智慧才能进入其中，从前的人可以通过梦一般的意识充分参与世界的精神发展，后来却由于对物质的依附而受到限制。因此需要锻炼人的悟性，使其小受物质的吸引。斯坦纳1912年创建人智学会，1913年在瑞士的巴塞尔附近建立名为歌德学园的精神科学学校。在此基础上产生的瓦尔多夫运动，到1969年在欧美已经800多所学校，就读儿童达25000多人。——译注

② 埃迪（Mary Baker Eddy，1821—1910），美国“基督教科学”的创始人。她在1873年因脊椎患病四处求医，后被一个叫昆比的人治好。她认为昆比不用药物就能治病是掌握了耶稣治病的方法，便到处广为宣传。昆比死后，她旧病复发。1876年又严重跌伤，自认为必死无疑，但阅读《新约》后，当年便痊愈，于是自信发现了“基督教科学”。1879年她在波士顿成立基督教科学第一教会；1883年创办月刊《基督教科学杂志》；1898年创办周刊《基督教科学前哨》；1908年创办今日颇负盛名的《基督教科学箴言报》。——译注

我相信我这样说并没有走得太远。与19世纪的同胞相对照，现代人确实怀着极大的期盼转向了心理，而且，在这样做的时候，除了诺斯替教的经验外，并没有任何传统信条的参照。我提到的所有这些运动，都使自己具有一副科学的外观，但这却并不只是一个怪异的讽刺或一场假面舞会，相反，它倒从正面显示出它们实际追求的是“科学”——即知识——而不是作为西方宗教之本质的信仰。现代人厌恶信仰和建立在信仰之上的宗教。只有当宗教的知识内容与他自己的心理体验相一致时，他才承认它们的真实性和有效性。现代人渴望自己去知道——自己去体验。

地理大发现的时代今天刚刚结束，地球上已经不再有未经探索的土地。而这一时代的开始，却是在人们不再相信希腊神话中的极北族人(Hyperboreans)是独足怪兽或诸如此类的东西的时候。那时，他们希望自己亲眼去看看：在已知世界的疆域之外，究竟还存在着什么。而今天,我们的时代却显然开始了另一种发现——去看看在我们的意识之外，心理中究竟还存在着什么。在每一个神灵学圈子内，人们追问的问题都是：当通灵人（the medium）失去正常意识之后，所发生的情形究竟是怎么回事？而通神学信徒的追问则是：在意识的更高水平上，我将体会到什么？信奉占星术的人向自己提出这样的问题：在我自己的自觉意图之外，究竟是什么样的作用力在决定着我的命运？而精神分析学家则希望知道：隐藏在神经症后面的无意识驱力究竟是什么？

我们的时代切望亲身体验自己的心理。它需要原始的经验而不是现成的结论，但它也愿意利用现有的一切假设——包括已知的宗教和真正的科学——作为服务于这一目的的手段。当昨天的欧洲人把目光投入这一深深的开掘时，他会情不自禁地打一个冷战；他会认为这一所谓的探索，不仅其课题既神秘晦涩又令人害怕，而且所使用的方法也是对人类最高智力成就的惊人滥用。当

一位职业天文学家得知，今天绘制出来的算命天宫图比 300 年前至少多出一千倍时，他还有什么话可说呢？从遥远的古代到今天，世界上各种迷信的数量有增无减。面对这一事实，哲学上的启蒙主义教育家和倡导者又有什么话可说呢？作为精神分析的奠基人，弗洛伊德忍受着最大的痛苦把尽可能耀眼的光芒投射到人类精神后院的污秽、黑暗和罪恶之上，并且以这样一种方式去对心理的后院作出解释，以便使我们不要再指望从这些垃圾中寻找到任何别的东西。但弗洛伊德却并没有获得成功：他试图阻止人们去寻找，结果却导致了恰恰相反的结局，即对所有这些污秽的羡慕和赞赏。如果不是因为即使是粪石学家[①]也仍然会受到心理的神秘魅力的吸引，那么这种反常现象便难以理解。

毫无疑问，从 19 世纪之初甚至从法国大革命开始，人的心理便越来越跻身于人类兴趣与关注的前台，并且逐渐具有越来越强的吸引力巴黎圣母院中理性女神的登基对西方世界来说似乎是一个具有重大意义的象征性姿态——其意义可与基督教传教士砍倒沃丁橡树[②]的行为相媲美。在这两种情况下，都并没有来自上天的复仇雷霆将那亵渎者击倒在地。

显然并非仅仅是历史的有趣安排：就在大革命的时候，一位法国人安奎特尔·杜·佩赫隆（Anquetil du Perron）正在印度生活。他于 19 世纪初从那里带回了一部 *Oupnek'hat*——《五十奥义书》的译本。这本书使西方第一次深刻洞察到东方精神的迷离幽微。对历史学家来说，这纯粹是与历史因果链环无关的巧合，然而我的医学偏见却不允许我将它仅仅视为偶然的巧合。一切事情的发

① scatologists 一词既指粪石学家又指粪便学家。粪石学通过研究动物粪便的化石来研究史前动物；粪便学则据说是民俗学的一个分支，专门研究以粪便占卜疾病的民俗。——译注

② 沃丁（Wotan），北欧斯堪的纳维亚神话中的主神，有时也拼写为 Odin 或 Wodan.——译注

生都符合一种心理规律，而这一心理规律在个人生活中的有效性是屡试不爽的。它表现为：任何重要的东西一旦在我们的意识生活中失去价值并因而枯死在那里，就会在无意识中建立起一种相应的补偿。我们从这当中可以看到与物理世界能量守恒类似的法则，因为我们的心理过程也同样有其量的方面和能的方面。如果不是被另一具有同等强度的价值所取代，任何心理价值是不会自行消逝的。这一基本法则在心理治疗医生的日常实践中反复应验、屡试不爽。作为医生，我绝不认为一个民族的生活可以与心理的法则背道而驰。在医生眼里，一个民族的心理只是在某些方面比个人的心理更为复杂而已。何况，诗人们不是也说到过他们“灵魂的国度”吗？这在我看来是十分正确的，因为心理的多面性中有一面就是：心理并不是个人的，它来源于国家，来源于集体，甚至来源于人类。在某种意义上，我们不过是一个唯一的、无所不包的精神的一部分，用斯威登堡（Swedenborg）的话说，是一个唯一的“最伟大者”（the homo maximus）的一部分。

因此我们可以作一类比：正像在我这个单独的个人身上，黑暗可以召唤出给人以帮助的光明一样，在一个民族的精神生活中，黑暗也同样可以召唤出能够给人以帮助的光明。在潮水般涌入巴黎圣母院并狂热地进行破坏的人群中，汹涌地激荡着种种无以名状的黑暗力量，在这些力量的冲击下，个人根本难以站稳自己的脚跟。然而；这些力量同样也作用于安奎特尔·杜·佩赫隆，并通过他激发出一个回答，一个已经汇人历史中并通过叔本华和尼采之口向我们说出的回答。安奎特尔·杜·佩赫隆把东方思想带到西方，它对我们产生的影响目前还难以估量。但愿我们不要低估这一影响。的确，迄今为止，这一影响还很少从知识界的表面被发现：这里还只有极少数东方学者、一两个佛学的热衷者，以及几个像

勃拉瓦茨基夫人、安妮·贝赞特[①]那样的忧郁名流对它感兴趣。

然而这些显露出来的现象就像人类海洋中渺小而零落的岛屿，它们实际上是淹没于水下的巨大山脉的巅峰。文化庸人们直到最近仍然相信：占星术早已被抛弃，如今已成为可以坦然加以嘲笑的东西。然而正是在今天，它又从社会的深处崛起，去叩击300年前就将它驱逐出去的大学的校门。东方的思想观念也是如此，它在社会的底层扎下根来，慢慢地生长到社会的表面。在多纳赫（Dornach）兴建人智学殿宇的五六百万瑞士法朗是从哪里来的呢？肯定不是来自某一个人的腰包。可惜没有统计数字告诉我们，今天公开宣布自己是通神学学者的人究竟有多少，当然就更不用说那些没有公开宣称的人了。不过我们可以肯定：他们有好几百万——在这个数字之上，我们还得加上几百万有基督教或通神学知识背景的神灵学信徒。

大变革从来都不是自上而下的，它们总是从下面开始，就像树木从来都不是从天上往下长，而是从地下往上长一样。我们这个世界的动荡和我们意识中的动荡是同一回事。一切都已经变成了相对的，因而也就值得怀疑。这是一个被那么多的和平条约和友好协定弄得心神不宁的世界，是一个被民主与独裁、资本主义与布尔什维主义弄得心神不宁的世界。而当人犹豫不决、疑虑重重地对这个世界予以沉思时，他的精神自然要渴望获得一个解答以便安抚和缓和怀疑与不安的躁动。然而正是社会下层的人民遵

① 勃拉瓦茨基夫人（Helena Petrovna Blavatsky，1831—1891），俄国女通神学家。早年研究神秘主义和招魂术，后来遍游亚洲、欧洲的许多国家和美国，并自称在印度和西藏居住过数年，曾拜印度教诸大圣为师。1875年与奥尔波特等知名人士在纽约创建通神学会，后又在印度设立该会总部并创办会刊《通神学家》。安妮·贝赞特（Annie Besant，1847—1933），英国社会改革家、女通神学家，勃拉瓦茨基夫人的信徒，1907年后担任通神学会的国际主席。——译注

循着心理中无意识力量的驱使；正是这个在大地上备受嘲笑的沉默之众比那些声名显赫者更少沾染上学院式的偏见。居高临下地看，他们往往显得枯燥乏味、愚蠢可笑，然而他们却像那些受到特别祝福的加利利人一样单纯。[1]人类心理中的污秽垃圾已经攒集到了一尺之厚，这种景象还不使人触目惊心吗？我们发现，多卷本的年鉴 (Anthropophyteia)[2]以小心谨慎的笔触记录了所有最微不足道的琐事、最荒谬无稽的行为和最粗野鄙俗的幻想，而哈夫洛克·埃利斯（Iavelock Ellis）和弗洛伊德则在其严肃的、赢得了所有科学赞誉的学术论文中涉及同样题材。阅读这些论文的读者遍布整个文明的白人世界。我们应该如何解释这种热情，如何解释这种对令人讨厌的事物的近乎盲目的崇拜呢？这恰恰是因为，这些东西是心理的——它们是心理中的物质，因而才珍贵得像从古代废墟中抢救出来的断简残编一样。对现代人来说，甚至心理中那些秘密而有害的东西也是有价值的，因为它们能够效力于他的目的。然而这一目的究竟是什么呢？

弗洛伊德在《释梦》一书的前面放上了这样一段引言：Flectere si nequeo superos Acheronta movebo——“即使我不能令天上众神折服，我至少也要把阿卡隆河搅得翻腾。”但这是要达到什么目的呢？

人们要求我们推翻的这些天上神祇，一直就是我们意识世界的偶像与价值。正像我们知道的那样，古代的神祇之所以声名狼藉，主要是由于他们的风流丑闻。如今，历史又开始重演：对于那些我们大加赞扬的美德和无可比拟的理想，人们正在揭

---

① 据《圣经》记载，耶稣曾在加利利的迦拿变水为酒，为心地单纯的穷人祝福。见《新约·约翰福音》第二章。——译注

② 这是一部10卷本的民俗学年鉴，从1904年到1913年在莱比锡出版。——译注

穿其令人生疑的基础，他们以胜利的姿态向我们高喊："这就是你们制造出来的众神，它们无非是一些染上了人类卑劣品质的圈套和欺骗——无非是一些虚加粉饰的坟墓，里面满是死人的骨头和污秽。"我们从中听出了一个熟悉的声调，我们在坚信礼（Confirmation）上不能理解和消化的福音又再次焕发了生命。

我深信，这些相似并非微不足道。事实上，有太多太多这样的人，对这些人来说，弗洛伊德心理学比福音书更为亲切，布尔什维主义比市民的美德更有意义。然而这些人毕竟都是我们的同胞，在我们每个人心中，至少有一种声音在同情和支持他们，因为说到底，把我们所有人包容在其中的，毕竟是同一种精神。

这一发展的未曾料到的结果是世界换上了一副更加丑陋的面孔，它变得如此丑陋，以致没有人再去爱它。我们甚至连自己也不爱了。到头来，外部世界竟没有任何东西能够把我们从内心生活的真实中吸引开去。无疑，这正是整个这一发展的真正意义。说到底，拥有"业"（Karma）的教义和"灵魂转世"（reincarnation）教义的通神学，它希望教导我们的不过是：这个表象的世界对于道德上不完善的人不过是暂时的疗养地。通神学对今日世界固有价值的诋毁，其激烈程度并不亚于现代观念，不过它借助的却是一种完全不同的技巧。它并不直接诋毁我们的世界，却向人们许诺另一个更高的世界，这样，它也就使这一世界只具有相对的意义。因此，无论它们中的哪一个，所造成的结果都完全一样。

我承认，所有这些思想都极少学院气，事实上它们触及的是现代人最缺乏意识的那一面。现代思想与爱因斯坦的相对论遥相呼应，与原子核理论遥相呼应，这难道也是偶然的巧合吗？正是这些理论使我们远离了决定论和可以看得见摸得着的东西。今天，甚至物理学也正在扬弃我们的物质世界。因而，在我看来，如果现代人要退回来据守心理生活的真实，并期望从那里得到世界拒

绝给予他的安全感和确定性，就根本不是什么值得奇怪的事情。

西方世界在精神上正处在危险而不确定的处境中，然而越是危险，我们却越是用沉溺于灵魂之美的幻觉来闭目无视眼前的无情事实。西方人对自己焚香膜拜，他生活在浓重的烟雾中以便看不清自己的真实面貌。但我们给其他人种留下的是什么印象呢？中国人和印度人对我们作何想法呢？我们在黑人身上唤起了什么样的感情呢？所有那些被我们夺去了土地，被我们用甜酒和性病消灭了的人，他们对我们又是怎样的看法呢？

我有一位美洲印第安朋友，他是普哀布洛印第安人的一个酋长。有一次，我们开诚相见地谈到白种人，他对我说："我们不理解白人，他们总是想得到什么，总是躁动不安，总是在寻找什么。那究竟是什么呢？我们不知道。我们理解不了他们。他们有那么尖的鼻子，那么薄、那么冷酷的嘴唇，他们脸上就是这样一些线条。我们认为他们全都疯了。"

我的朋友尽管还不能清晰地表达出来，但他已经认清了那只雅利安猛禽以及他想统治每一块土地——甚至那些与他毫不相干的土地——的难以餍足的欲望。他同样也注意到我们那种病态的妄自尊大使我们把基督教视为唯一的真理，把白皮肤的基督视为唯一的救世主。而这仅仅是众多事例中的一个罢了。当我们用科学和技术把整个东方搞得动荡不安，并趁机强征贡物之后，我们又把传教士送到了中国。非洲布道团演出的喜剧更是可怜，他们铲除一夫多妻制的做法无疑最大地取悦了上帝，然而却同时导致了卖淫业的大规模泛滥，以致光是在乌干达，每年就得耗资两万英镑来防止性病的蔓延。而善良的欧洲人还得为这样的伟大成就给他们的传教士付酬！至于波利尼西亚的悲惨情形和鸦片贸易的福祉就更不消说了。如果驱散他自己用来缭绕他的道德香烟，欧洲人显示出来的就是这样一副尊容。无怪乎从事心理的开掘就像

承担起大面积的排干沼泽的工程。只有弗洛伊德那样的伟大理想主义者才能终身倾注于这项肮脏的工作。当然，应该对这股难闻之气负责的并不是弗洛伊德，而是我们所有的人——我们由于纯粹的无知和最大的自欺而认为自己既干净又体面。于是，我们的心理学作为我们灵魂的老朋友，就首先从最令人作呕的地方开始了它的工作，也就是说，它从所有这些我们并不希望看见的东西上开始了它的工作。

然而，如果充斥于我们心理中的仅仅是罪恶和种种无价值的东西，那么世界上就没有任何力量能够诱使一个正常人对它发生兴趣。正因为如此，那些从通神学中只看到知识上可悲的浅薄，从弗洛伊德心理学中只看到唯官能主义的人，便预言这些运动很快就会极不光彩地收场。他们忽略了这样一个事实，这些运动的力量来自心理本身的魅力，在没有更好的东西出来取代它们之前，心理的魅力将通过这些形式获得表现。这些形式是过渡的和胚胎的阶段，从这些阶段中，新的、成熟的形式将会诞生出来。

我们至今并未意识到西方的通神学是对东方思想的幼稚而野蛮的模仿。我们不过是重新把占星术捡了起来，而在东方，占星术却是那里的日用衣食。我们对性生活所作的研究起源于维也纳和英格兰，而印度人在这方面的教谕却不仅足以与我们的研究匹敌，或许还超过了我们的研究。东方的典籍在10个世纪之前就向我们介绍了哲学上的相对主义，而新近才在西方开张的非决定论思想，却正是中国古代科学的基础。至于我们在心理学上的发现，理查·威廉[①]曾向我证明，某些复杂的心理过程在中国古代典籍中已经有过明确的描述。与古老的东方艺术相比，精神分析学本身，以及它所开创的思想路线，虽然在我们看来是完全

① 即曾在中国传教，后来却把中国古代典籍介绍到西方的德国人卫礼贤。——译注

西方式的，实际上却仅仅是初学者的学步。人们也许不知道，精神分析和东方瑜伽之间的相似，已经在奥斯卡·施密茨（Oscar Schmitz）那里得到了揭示。[1]

同样，我们也没有意识到：就在我们用技术上的优势把东方的物质世界搅得天翻地覆的时候，东方则用它精神上的优势把我们的精神世界投入困惑和混乱。我们从来没有想过，就在我们从外部制服东方的同时，东方很可能正从内部加紧了对我们的控制。这样一种想法可能会让我们感到是头脑不正常，因为我们的眼睛只习惯于注意明显的因果联系而根本看不到我们中产阶级在知识上陷入的混乱应该归咎于麦克斯·缪勒（Max Muller）、欧登堡（Oldenberg）、多伊森（Deussen）、威廉[2]以及和他们相似的其他人。罗马帝国的榜样给我们留下了什么样的教训呢？在征服了小亚细亚之后，罗马变得亚洲化了。欧罗巴受到亚细亚的影响——而这种影响一直延续到今天。从西里西亚（Cilicia）发源了密斯拉崇拜——罗马军团的宗教，它从埃及一直弥漫到云蒸雾锁的不列颠——还需要我指出基督教的亚洲起源吗？

通神学学者有一种有趣的想法，认为在喜马拉雅山或西藏的什么地方，有一些圣人（Mahatmas）在影响和指导世界上的每一个人。事实上，东方巫术信仰的影响是如此之强，以致一些头脑健全的欧洲人竟向我保证说，我说过的一切有价值的话都是在不知不觉中受了那些圣人的启示，而我自己的灵感则根本算不了什么。这种圣人神话在西方流传极广，人们对之深信不疑。事实上，它远不是毫无意义的胡说八道，相反却像所有的神话一样代表了心理的真实。看起来，东方也许确实处在我们今天正在经历的精神变化的基底，只不过，这个东方并不是一座住满了圣人的西藏

① 见《精神分析与瑜伽》，达姆施塔特，1923 年。

② 这里提到的这些人均为欧洲著名的东方学家。——译注

寺院，而是就位于我们自己的心中。正是我们自己的精神在不断地创造出新的精神形式和精神力量，而这些精神形式和精神力量或许会有助于我们克服雅利安人那无边的嗜血欲望。也许，我们最终将从那种限制其眼界的做法——这在东方已经发展为一种暧昧可疑的清静无为——中悟到点什么；也许，我们会逐渐从那种稳定的心态——这种稳定只有在精神的要求变得如社会生活一样绝对必需时才能达到——中悟到点什么。然而，在这个美国化的时代里，我们仍然距离诸如此类的东西十分遥远。在我看来，我们只是刚刚踏上新的精神纪元的门槛而已。我并不想把自己说成先知，但为了大致勾画出现代人的精神问题，我就不得不强调一个动荡的时代对于安定的渴望，不得不强调一个缺乏安全的时代对于安全的渴望。新的生存方式是从需要和痛苦中产生的，它并不来自自觉的愿望或理想的需要。

在我看来，今天精神问题的关键，就隐藏在心理对现代人产生的巨大魅力中。如果我们是悲观主义者，我们会把这视为堕落的标志；如果我们具有乐观的倾向，我们就会从中看到一种希望——它向我们预示：西方世界正在发生一场深远的精神变化。无论在哪种情况下，它都是很有意义的现象。正因为这种现象发生在更深的社会底层，它也就更加值得注意；正因为它触及的是那些非理性、难预测的心理力量，它也就更加显得重要。因为如同历史表明的那样，正是这些力量以不可预见的方式改变着不同文明和不同民族的生活。这些力量今天对许多人来说还是看不见的，然而在深处和底部激发起当今“心理学”兴趣的却正是这些力量。心理的魅力丝毫不是什么病态的反常；它的引力是如此强烈，以致即使面对令人感到厌恶的东西时，人们也不会为之却步。

在世界的坦途大道上，一切都变得那么荒凉陈旧。现代人本能地离开了前人走过的道路，以便去探索不为人知的陋径幽

巷——正像希腊罗马世界的人抛弃已死的奥林匹斯众神转向亚洲的神秘崇拜时那样。我们的本能转向了外部，它接受了东方的通神学和巫术，但它同样也转向了内部，引导着我们去思考心理的黑暗背景。正是它禀有的怀疑和冷酷，当年曾迫使释迦牟尼扫荡了他的两百万个神祇，以便获得那唯一值得信服的原初体验。

现在我们要问的最后一个问题是：我就现代人所说的这些确实是真实的情形吗？它会不会只是一个虚妄的幻觉？无疑，在数以千万的西方人眼中，我所引述的这些事实完全是偶然的、彼此不相干的，它们在众多有教养的人看来只是一些令人遗憾的例外和反常而已。然而，当有教养的罗马人看到基督教在下层人民中传播的时候，他不也正是这样认为的吗？今天，西方的上帝在多数人眼中仍具有生气和活力，正像地中海彼岸的阿拉在大多数阿拉伯人眼中仍具有生气和活力一样。一种信徒总是把另一种信徒视为异教徒，他们除了怜悯和宽容之外，就再也不配得到什么。更糟的是，有教养的欧洲人竟认为：宗教和诸如此类的东西对大众和妇女是有好处的，但如果与直接的经济和政治问题相比，它们可能产生的后果便根本无足轻重。

因此我一直遭到众人的驳斥，就像一个人在天空中杳无云影的时候，却预言有雷雨和风暴发生。也许这场风暴还在地平线之下，也许它永远不会来临。不过，心理生活中真正有意义的东西却几乎总是处在意识的地平线下，何况，当我们谈论现代人的精神问题时，我们涉及的是几乎完全看不见的东西——它们是最隐秘、最脆弱的东西，是一些只在夜晚开放的花。在白昼的日光中，我们看见的一切当然都是清晰的、有形的，然而夜晚持续的时间却如白昼一般长，而且我们也无法不生活在夜间。有些人夜里做的噩梦甚至破坏了他们的白天。何况，对许多人来说，白昼的生活就是这样一种噩梦，以致他们反倒渴望使他们精神清醒的夜晚。

我相信今天有许许多多这样的人，正因为如此我才坚持认为现代人的精神问题正像我展示的那样。

不过，面对人们的指责，我也愿意承认自己的说法片面。因为我确实避而不谈地放过了时代精神之所在，而由于它在大家眼中是如此明显，我们每个人便都觉得自己有许多的话可说。时代精神表现在从国际联盟一类的组织中体现出来的国际主义和超国家主义理想中；同样，从体育运动，甚至更有意义的是，从电影和爵士乐中看到它。所有这些都是我们这个时代的典型迹象，它们甚至把人道主义的理想扩展到了肉体中。体育运动赋予人体以特殊的价值，而在现代舞蹈中，这一倾向甚至受到更进一步的强调。就像在侦探小说中一样，电影保证了我们能够在毫不危及自己的情况下体验所有那些兴奋、激情和幻想，而这在一个人道主义的时代却是必须予以压抑的。不难看出，这些迹象怎样与我们的心理状况密切相关。心理的魅力给我们带来了新的自我评价，这是对我们基本的人类天性的一次重新估价。如果它在肉体长期隶属于精神的统治之后把我们引向肉体的重新发现，我们将不会对此感到太大的惊奇——我们甚至禁不住要说现在是肉体在对精神进行报复。当凯塞灵（Keyserling）以讽刺的口吻将司机挑选为我们时代的文化英雄时，他再一次险些击中要害。肉体要求受到平等的对待，肉体也具有如同精神一样的魅力。如果我们仍然局限在心物两分法的陈旧观念中，上面的说法就似乎是一种难以忍受的矛盾。但如果我们能够接受那种神秘的真理，把精神看成是肉体的内在生命，把肉体看成是精神生活的外在显现——两者其实是一种东西——那么我们也就不难懂得：为什么通过接受无意识来超越现有的意识水平，就必然会给予肉体以应有的重视，以及，为什么只要承认了肉体，就不能再容忍和接受那种以精神的名义对肉体予以否认的哲学。的确，肉体和精神生活的这些要求

在今天远比在过去的时代更强，这或许是一种堕落的迹象，但同样也可能标志着一种新生，因为正像荷尔德林所说。

哪里有危险，
拯救便应运而生。

而我们确实看见，西方世界已经敲响了更快的节拍——美国式的节拍，这与清静无为和置世界于不顾的避世隐遁形成了鲜明的对照。一种前所未有的紧张出现在内心生活和外部生活之间，出现在主观真实和客观现实之间。也许，这是古老的欧洲与年轻的美国之间的一场最后竞赛；也许，这是为了从自然的法则中释放或避免黑暗的力量；是为了让清醒的意识战胜举世的沉睡；是为了赢得更大和更为英勇的胜利而进行一次积极有益或不顾一切的努力。对于这个问题，能够作出回答的只能是历史。[①]

① 这篇文章最初发表于1928年。1933年重新修订后，出现在《寻求灵魂的现代人》一书中。1964年收入《荣格文集》第10卷时，这篇文章又恢复了原来的模样。因此，这里依据的文字，不同于《寻求灵魂的现代人》。——译注

心理学的现代意义[①]

我发现，要使心理学的意义能够为广大公众所理解是一件非常困难的事情。这种困难早在我在一家精神病医院当医生的时候就开始了。像所有的精神病医生一样，我惊奇地发现：在心理的健康与疾病问题上，最有发言权的并不是我们，而是比我们知道得更多的公众。他们往往告诉我们，病人并没有真的爬上墙去，他知道自己现在在什么地方，他认出了自己的亲戚，他并没有忘记自己的姓名，因而，他实际上并没有病，而只是有一点消沉，或只是有一点兴奋罢了，因此，精神病医生认为此人患了这病那病的看法完全是不正确的。

这种司空见惯的经历把我们引入了真正的心理学领域。那里的情况更糟：每个人都认为自己对心理学知道得最多，都认为所谓心理其实也就是他自己的心理，自己的心理当然只有自己知道，而与此同时，他又认为他自己的心理就是所有人的心理，也就是说，他总是本能地设想他自己的心理构造是普遍的，设想每个人都大体上和别人一样——也就是说都和他一样。丈夫这样设想自己的妻子，妻子也这样设想自己的丈夫；父母这样设想自己的子女，子女也这样设想自己的父母。那种情形就好像每个人都有一个直接的通道，可以一直通向他自己内心正在发生的一切；就好像他对自己的内心十分熟悉，完全有资格、有能力对它发表意见；就好像他自己的心理就是某种标准的心理，它适合所有的人，并

① 荣格此文发表于1933年，译者译自《荣格文集》，英文版，第10卷。(*The Collected Works of Jung*,vol.10,Routledge & Kegan paul,Ltd.London.)

且保证了他有资格、有能力去把他自己的状况设想为普遍的法则。而当这一法则显然并不适合于他人的时候，当发现另一个人确实与自己不同的时候，人们便往往感到吃惊，或者甚至是感到恐惧。一般说来，人们并不感到这些心理上的差别是奇怪而有趣的——相反，他们感到这些心理上的差别对他们来说是不能同意的失败，是必须予以指责或甚至是予以定罪的、不可容忍的过错。这些显而易见的差异给他们带来的痛苦就像是对自然秩序的违背。它们就像是令人震惊的错误，必须尽快地予以医治，或者，就像是一种罪过，需要给予应得的惩罚。

正像你们知道的那样，有一种人们广泛认可的心理学理论。这种理论的出发点是假定人的心理在所有地方都是同样的，因而完全可以不考虑环境的不同而以同样的方式去作出解释。然而这些理论所设想的那种极其单调的状况，却与每个人的心理有着极大的差别并且几乎可以产生出无穷无尽的变化这一事实相冲突。此外，有一种理论对精神世界的种种现象主要从性本能的角度予以解释，而另一种理论则主要从追求权力的驱动力方面去解释。这两种理论虽然不一致，但共同的结果是它们都更为顽强而固执地坚守自己的原则，并且明显表现出想使自己成为唯一救世良方的倾向。它们都否认对方，而局外人则莫衷一是。尽管这两种观点的坚持者都尽了自己的最大努力去无视对方的存在，这一战术却丝毫解决不了业已存在的冲突和矛盾。另一方面，谜底和答案却令人难以置信的简单；那就是：两者都是对的，因为这两种理论中的每一种，所描述的心理都类似这一理论的坚持者的心理。在这一点上，我们完全可以同意歌德的说法，它“与领悟到它的精神相匹配”。[①]

---

① 《浮士德》，第一部。

现在回到我们的题目，让我们更加仔细地考虑一下那些头脑简单的人的根深蒂固的偏见，看看究竟是否每个人都像他们想象的那样和他们完全一样吧。尽管一般说来，心理的差异确实作为一种理论上的可能而得到承认，但实际上人们却几乎总是忘记别人是和自己不同的人——他思考和感受的方式不同，他看待事物的方式不同，他希望得到的是完全不同的东西。遗憾的是，正像我们看见的那样，甚至科学理论的出发点，也总是假定一只鞋必然在同一个部位挤脚。在心理学家彼此之间的这种有趣争吵之外，还存在另一些具有社会政治性质的平等主义假定，这些东西当然就严肃得多了，但它们也同样忘记了个体心理差异的存在。

为了使自己不致毫无所获地苦恼于这种目光短浅、头脑狭隘的观点，我开始思考它们为什么毕竟存在，并试图揭示其所以存在的原因。这种追问引导我去研究原始民族的心理。我很久以来就一直被一个事实打动，这就是，在那些最具偏见、最主张心理一致性的人身上，有一种素朴、天真、孩子气的东西。在原始社会中，你确实会发现，这种假定不仅推己及人地延伸到他人身上，而且还一直推广到一切自然对象，推广到动物、植物、河流、山冈以及诸如此类的东西身上。它们都具有人的心理，甚至树木和石头也会说话。同时，正像有些人明显地与常人不符并因而被奉为巫师、酋长、医生一样，动物之中也出现了所谓医狼（doctor-coyotes）、医鸟（doctor-birds）、人狼以及诸如此类的东西。任何时候，只要某个动物表现得不同寻常，扰乱了那心照不宣的同一性假设，人们就会颁给它这样的荣誉头衔。这种偏见显然是原始心理框架残留的遗迹，但它却显然十分有力。它基本上建立在尚未充分分化的意识之上。个体意识或自我意识在人的发展过程中是很晚的产物，它的原始形式是纯粹的集体意识。在今天仍然存在的原始部落中，这种集体意识往往只有十分可怜的一点发展，

许多部落简直就没有给自己一个名称以便把自己和其他部落区别开。例如在东非，我就曾经见到过这样一个部落，这个部落仅仅简单地把自己称为“住在这里的人”。直到今天，这种原始的集体意识也仍然活在我们自己的家庭意识中。我们往往发现，一个家庭中的某个成员除了告诉我们他被家人叫做什么名字之外，就再也不能对自己作进一步的说明——显然，这种称呼已经完全使他感到满足。

在这样一种集体意识中，个人是可以彼此调换的——他并没有自己的独特性可言。但这种集体意识还不是意识的最低水平，因为它已经显示出分化的痕迹。在最低和最原始的水平上，我们会发现一种完全意识不到主体自己的总体意识或宇宙意识，在这一意识水平上，存在的只有事件，而没有行动着的人。

因此，我们的那种假定——那使我高兴的事也一定使任何一个人高兴——乃是原始的意识之夜的残余。在这样的意识之夜，你我之间并不存在可以觉察到的差别，每个人都以同样的方式思考、感受和行动，如果某一事件的发生显示出某人有着不同的想法，别的人立刻就会受到干扰。在原始部落中，没有什么事比某种东西脱离了常轨更能引起巨大的恐慌，它立刻就被猜测为危险的和具有敌意的。这种原始反应也仍然保留在我们身上。当某人并不与我们持同样的信念时，我们马上就会勃然大怒；当某人认为我们的审美观令人厌恶时，我们立刻就会觉得受了侮辱。我们仍在迫害那些有不同思想的人；我们仍然力图把自己的意见强加给他人；我们仍然致力于归化异教徒，以便把他们从那毫无疑问是为他们准备的地狱中拯救出来；而与此同时，我们却对独立坚持自己的信念怕得要命。

人同此心的想法来源于个人最初那种意识不到自己的心态。在那个遥远的世界中还没有个人意识，只有集体心理。只是在后

来，个人意识才渐渐在较高的发展水平上从这种集体心理中脱颖而出。个人意识的存在，一个必不可少的条件是与他人的意识不同。人们不妨把意识发展的这一过程比喻成一支火箭，它在黑暗中升起，然后散落为五彩缤纷的火星。

心理学作为一门经验科学，其产生只是最近的事情。它还只有不到50年的历史，因而仍然处在襁褓之中。人同此心的假设使它不能诞生得更早。从这一点我们也可以看出，任何一种分化出来的意识是多么年轻。它才刚刚从漫漫长睡中醒来，缓慢而笨拙地认识到自己的存在。那认为我们已经达到较高意识水准的想法其实是幻觉，事实上，我们今天的意识，不过处于一个刚刚学会说"我"的孩子的水平。

我最大的发现之一是发现了人们的心理有多大的不同。如果集体的心理相同并不是一个原始的事实，如果它并不是所有个体心理由以诞生的母体，那么它当然就不过是一个巨大的幻觉。然而尽管我们有我们的个人意识，这种集体的心理相同却不容置疑地作为集体无意识而继续存在——就像那负载着自我之舟的大海一样。由于同样的缘故，原始心理世界中的任何东西都并没有失去。就像大海在陆地和陆地之间伸出它的巨舌，把它们包围成个别的岛屿一样，我们原始的无意识也压迫和包围着我们的个人意识。在灾难性的精神疾病中，风暴和海潮汹涌而起，吞没了小岛，使它重新回到大海的深处。在神经症扰乱中，至少存在着若干海堤的崩溃，而受到海堤保护的果实累累的低地，则受到海潮的肆意蹂躏。各式各样的神经症患者都可以视为住在海边的人，他们最大地暴露在大海可能带来的危险中。而所谓正常人，他们却住在内陆，住在干燥的高原上，最多也只是靠近宁谧的湖泊或溪流，无论多么高的海潮也袭击不到他们；同时，那包围着他们的大海又是那么遥远，以致他们索性不承认它的存在。的确，一个人可

以如此地认同于他的自我，以致竟丧失了他的人性纽带，最终与所有其他人脱离了关系。既然没有一个人希望完全与他人一样，这种情况便颇为寻常。不管怎样，对原始的自我中心而言，需要改变的绝不是“我”而永远是他人。

个人意识置身于阴险的无意识海洋的包围中。我们的意识表面上显得稳定可靠，实际上却十分脆弱并建立在极不安全的基础上。往往一种强烈的情绪就足以把理智的平衡推翻。我们的语言证实了这一点。我们常说一个人由于愤怒而“失去了对自己的控制”(beside himself)，他“完全忘乎所以”(forget himself)，人们已经“认不出他了”(couldn't recognize him)，“他鬼迷了心窍”(the devil had got into him)；我们也常说某种东西使你“失魂落魄”(jump out of your skin)，“使你疯狂”(drive you mad)，以致你“不知道自己正在干些什么”(no longer know what you are doing)。所有这些熟悉的成语都表明我们的自我意识是多么容易被某种情绪摧毁。这样的干扰并不仅仅表现为急性的形式，它们往往是慢性的，并且可以在意识中导致持久的改变。作为某些心理剧变的结果，我们的整个生命轨迹可以退隐和消逝到无意识中而多年不见其踪影。实际上，性格的持久性变化并不罕见，我们因此完全可以正确地说：在经历了某些这样的事件后，某人“完完全全变了样”。这样的事情并不仅仅发生在有某种不良遗传的人和神经症患者的身上，它同样也发生在正常人身上。由情感引起的干扰在技术术语上被称之为“分裂现象”，它们往往是精神分裂的征象。我们从每一心理冲突中都可以辨认出这种分裂，这种分裂甚至可以严重到以完全的解体来威胁已经破碎的意识结构。

然而即使是那些正常世界的居民，那些居住在内陆并因而忘记了大海的人，他们也并未生活在坚实的土地上。他们脚下的土壤是如此易于破碎，以致洪水任何时候都可以从裂缝中涌出来围

困他们。原始人不仅从其部落的生活中，而且从自已心理中知道这一危险的存在。在这些“灵魂的危险”中，如他们所说的那样，最大的危险就是失去灵魂和失去控制。这两种现象都属于分裂。在第一种情况下，他会说灵魂已经脱离了他而四处飘荡；在第二种情况下，一个陌生的灵魂，通常以某种令人不快的方式，跑来居住在他的身上。这种表达方式听起来有些奇怪，但它却准确地描述了我们今天称之为分裂现象或分裂状态的那些症状。这些症状并不纯然是病理性症状，因为从正常人身上也同样可以发现这些症状。它们可以表现为幸福感的不稳定，表现为心情的非理性改变，表现为突然发作的情绪，表现为对所有一切突然丧失了兴趣，表现为精神的麻木和迟钝以及诸如此类的东西。从正常人身上甚至可以观察到极其类似于原始人所谓神魔附体的精神分裂现象。正常人对狂热的魔鬼也并不具有免疫力，他们也同样能够被一种诱人的蛊惑或一种恶毒而片面的信念所占有——这些东西在他们和他们最珍视的东西之间挖掘出一个深深的墓穴，并在他们的心理中创造出极为痛楚的分裂感。

和我们一样，原始人也把精神的分裂体会为一种不适宜、不健康的东西。只不过我们把这叫做心理冲突、神经紧张或精神崩溃罢了。《圣经》故事把以乐园为象征的植物、动物、人与上帝之间的未曾破裂的和谐置于一切精神发展的开端，并把意识的最初的曙光——“你们将像神一样知道善恶”——宣布为致命的罪孽，这一点绝不是没有所指的。意识的神圣统一支配着原始之夜，对天真素朴的头脑来说，打破这种统一的确是一桩罪孽。这是个体反对太一（the One）的魔鬼般的反叛，是不和谐反对和谐的具有敌意的行动，是要从一切与一切混融在一起中脱离和分裂出去。上帝因此诅咒蛇说：“我要叫你和女人彼此为仇，你的后裔和女人的后裔也彼此为仇；女人的后裔要伤你的头，你要伤他的脚跟。”

然而意识的获得却是知识之树最值得珍爱的果实，这一神奇的武器使人赢得了对大地的胜利，而我们则希望它能够使人赢得更大的、对自己的胜利。

个人意识意味着分离与反叛。在漫长的历史中，人无数次地体验到这一点。正像对个人来说分裂的时期也就是生病的时期一样，整个世界的情形也是如此。我们无法否认我们的时代是一个分裂和生病的时代。在这方面，当前的政治状况和社会状况、宗教和哲学的解体、现代艺术和现代心理学中彼此竞争的流派，所有这一切都蕴含着同样的意味。在这样的转折之际，任何稍微有一点责任感的人能感到满意吗？如果我们有足够的真诚，我们就必须承认，在今天这个世界上没有人感到舒适。的确，这个世界正变得越来越让人感到不舒服。那频频传到我们耳中的“危机”一词，实际上作为一种医学警告，正提醒我们疾病在我们体内已达到危险的高潮。当人变得有了意识，分裂的病根就种在了他的灵魂中，因为意识既是最高的善又是最大的恶。我们很难对我们时代的疾病作出估计，但如果我们回顾一下人类的病史，就会发现疾病的早期发作倒是比较易于观察。最厉害的一次发作是公元一世纪弥漫于整个罗马世界的病象。那时，分裂表现为政治与社会状况的空前未有的崩溃，表现为宗教和哲学的冲突，表现为艺术与科学的令人叹息的衰颓。如果我们把那时的人类看成是一个单独的个体，我们就会发现，站在我们面前的是一个高度分化了的人，这个人在用崇高的自我确证征服了他的环境之后，又在对彼此了不相关的地位和兴趣的追逐中把自己撕裂成碎片。他忘记了自己的起因和传统，甚至对从前的自己丧失了记忆；他以此使自己一会儿这样一会儿那样，并最终陷入一种无望的、与自己的对抗。到头来，这种对抗终于导致他走向这样一种衰弱，以致他从前征服的世界崩溃于灭顶的洪水，完成了这种破坏的整个过程。

在对人的心理作了长期的研究之后，就像在别的研究者那里一样，一个基本公式也渐渐在我的心中形成。那就是，心理现象绝不能仅仅从一面去看，而应该同时也从另一面去看。经验表明，任何事情都至少有两面，有时甚至是多面。迪斯累里（Disraeli）的名言——“重要的事情并非重要得不能再重要，不重要的事情也并不就像其看上去那么不重要。”——是对同一事实的另一种表述。此外则是这样一种假设：每一种心理现象都从其对立面获得补充。而这种假设则与谚语中“相反相成”（Les extremes se touchent）或“塞翁失马，焉知非福”（there is no misfortune so great that no good may come of it）等说法完全一致。

因此，我们世界的分裂症同时又是一个痊愈和恢复的过程，或毋宁说，它是妊娠期的高潮，预报了生产的剧痛。分裂的时代就像其出现在罗马帝国时期时那样，同时又是一个再生的时代。我们从奥古斯都的时代来开始我们的纪元并不是没有道理的，因为那个时代的人看见了基督的象征性形象的诞生。早期基督徒把他祀奉为鱼，他是刚刚开始的双鱼座时代（the aeon of Pisces）的统治者。他成了未来两千年中占统治地位的精神。就像巴比伦传说中的智慧导师奥安尼斯[①]一样，他从海里出来，从太古的黑暗中出来，结束了世界的整整一个时期。他的确说过：“我来并不是带来和平，而是带来刀剑。”然而那带来分裂的，最终却创造出统一。因此他的教谕乃是把一切人团结起来的爱的教谕。

我们与历史的距离使我们处在这样一个有利的位置，在这个位置上我们能够十分清楚地审视这些历史事件。如果我们也生活在那些年代，我们很可能也就像当时的许多人那样忽略了它们。基督的福音，那给人以欢乐的消息，当时还仅仅被少数地位卑微

① 奥安尼斯(Oannes)，古巴比伦神话中半人半鱼的智慧之神。——译注

的人知晓，而在生活的表面，一切都无非是政治、经济、体育。宗教和哲学试图吸收和同化那刚刚征服的东方浇灌到罗马世界中来的精神营养。然而却几乎没有人注意到芥菜的子粒注定了会生长成参天大树。[①]

在中国古典哲学中有两个相反的因素：代表光明的“阳”和代表黑暗的“阴”。据说，每当一个原则到达其力量的顶点时，与之相反的原则就像种子的胚芽一样萌动于其中。这是对心理中内在的对立互补法则的另一种特别形象的表述。任何时候，当一种文明到达其最高的顶点时，或迟或早，一个衰落的时期就会到来。然而这种沦人混乱的衰退尽管表面上显得毫无意义和毫无目的，尽管它只是让眼睁睁看着它的人心中充满厌恶和绝望，它却仍然在自身的黑暗中蕴含着新的光明。

不过让我们暂时回到我们此前的说法，那时，我试图从古典的衰落时期构建起一个个人的形象。我试图让你们看到他在心理上是多么分裂，他怎样在一种悲惨的软弱状态中丧失了对自己周围的控制，以及怎样最终屈服于毁灭的力量。让我们想象这个人来这里向我作心理咨询，那时，我会给他开出这样的诊断：“你的病起源于过分的紧张，这是由太多的活动和无节制的外向导致的。你在自己庞大而纷繁的事业中，在自己个人的和人类的义务中失去了理智。你属于克吕格[②]式的人——他是现代欧洲精神的典型代表。亲爱的先生，你必须意识到你正在迅速地走向末路。”

这一意识对于他特别重要，因为在任何病例中，病人都往往有一种危险的倾向，那就是在同样的老路上一如既往——即使这

① 此处化用了《新约·马太福音》第 13 章第 31 节中的譬喻。——译注

② 克吕格（Ivar Kreuger，1880—1932），瑞典金融家，世称“火柴大王”，他的极为复杂的金融投机最终导致了财政的崩溃和自己的自杀。——译注

早已被证明为无效，即使这只会使情况变得更糟也仍然如此——当然，等待是无济于事的，病人立刻就会问："那么应该做些什么呢？"

我们的病人是一位有知识的病人，他曾试用过所有的灵丹妙药、所有的饮食疗法，也尝试过所有那些聪明人向他提出的建议。我们因此不得不像对待梯尔·尤伦斯皮格尔[①]那样对待他。尤伦斯皮格尔总是在上坡路上大笑，在下坡路上恸哭，因而对健全的常识表现出惊人的蔑视。然而在他那傻瓜的铠甲下，却隐藏着他特有的智慧——他在上山的时候就已经在庆贺那即将开始的下山了。

我们必须把我们病人的注意力引向这样一个地方，在那里，整合的胚芽已经在他身上生长。那是创造和生育的场所，而创造和生育正是表面上所有那些裂缝、所有那些崩溃的最深的原因。文明是不会衰落的，它能够再生。在我们时代的最初几个世纪里，一个颇有洞察力的人能够在崇拜恺撒的和愚妄包围的罗马世界的种种政治纠葛和野蛮预测中，以不可动摇的确信，大声地说出这样的话来："即将到来的时代已经孕育在黑暗中，在所有这些没有目标的困惑后面生出了它的胚芽，由这种子长成的大树，它的阴凉可以覆盖所有的国家，从远西的图尔[②]到波兰，从北方的群山到西西里，它要把所有这些国家团结成一种信念、一种文化、一种语言。

这就是心理的法则。对此，我的病人始终是一个字也不会相信的。至少，他希望自己亲身经历这样的事情。我们的困难正是

---

① 梯尔·尤伦斯皮格尔（Till Eulenspiegel）是德国古代的恶作剧者，他的欢乐的恶作剧是无数民间传说和文学作品的源泉。——译注

② 图尔（Thule），古罗马人所说的极北地区，大约相当于今天的挪威、冰岛和设得兰群岛，此处不知为何说它在最西的西方。——译注

从这里开始的，因为对立面的互补总是出现在人们最没有料到的地方和最不合情理的地方。现在让我们设想我们的病人并不是从那早已死去的文明中抽象出来的一个苍白化身，而是我们这个时代的一个有血有肉的人——他不幸而成为现代欧洲文化的典型代表，我们立刻就会发现，我们的互补理论对他一点意义也没有。他的疾病主要来自对所有的事情知道得太清楚，以及，没有任何事情不能被他分门别类地放进它们应该放的小格子里。至于他的心理，那更是他自己的发明、他自己的意志，并且完全服从于他自己的理性。如果它毕竟没有完全做到这一点，如果它仍然出现了诸如焦虑状态、强迫观念等种种症状，那也可以通过医学来为它找到合理的科学解释。对于心理是一种原始的经验和不能归结为别的任何东西的说法，他简直就闻所未闻，因此根本不知道我在说些什么。不过最后他还是认为他已经完全懂得了它，甚至还在所写的文章和著作中哀叹“心理主义”的弊端。

这样一种精神状况，隐藏在由书本、报纸、舆论、社会组织和职业偏见筑成的厚墙后面，你是根本无法与之争论的。没有什么东西能够突破它的防线，更不必说那刚刚产生的、能够使他与世界与自己结为一体的小胚芽了。它是如此之小、如此之荒谬，以致出于谦虚的目的，它宁可立刻放弃自己的生命。那么，我们不得不把我们的病人引向哪里，以便让他至少对某种不同的东西——某种可以与他知道得过于清楚的日常世界相抗衡的东西——得到哪怕仅仅是一点微弱的暗示呢？我们只能一开始通过曲折的小径，把他引入黑暗的、荒唐而没有意义的、一点也不重要的心理角落；我们不得不沿着那早已弃置不用的小路，走向那久负盛名的幻相，而这个幻相，如同整个世界知道的那样，却只不过是……好了，这个心理角落就是梦，而梦则只不过是黑夜的转瞬即逝、稀奇古怪的幻影。至于那条小径，则是我们对梦的理解。

我的病人会以浮士德式的愤怒高声叫道——

这个巫婆的欺诈令我心中生厌！
难道这就是你的许诺，难道我就应该
在这个疯狂的洞穴，靠这种隐晦的忠告，
从衰朽的老妇启示的真理，来获得我的治疗？
难道你就不能酿造一种自己的仙液？

（《浮士德》第一部）

对此，我的回答是："难道你没有尝试过一种又一种灵丹妙药？难道你没有亲眼看见，你的所有努力仅仅使你转了一个圆圈，又回到你目前生活的混乱？既然你在自己的世界中哪儿也找不到另一种看问题的角度，那么你将在哪里去寻找它呢？"

于是靡非斯特赞成地咕哝道："那正是巫婆进来的地方。"这样便把他自己的邪恶扭曲加之于自然的秘密之上，并因而颠倒了这样一个事实即梦是内心的影像，是"白昼之光中神秘的静谧"。梦是藏匿在灵魂中最内在、最隐秘的通道上的一扇小门，它通向宇宙的黑夜，而早在任何自我意识产生之前，这黑夜就是我们的心理，并且，不管我们的自我意识将如何拓展，它也将始终是我们的心理。所有的自我意识都是孤立的。由于它起分别、有我执，[1]它认识的便仅仅是那特殊的东西，它看见的便仅仅是那关乎自我的东西。自我意识的本质是局限，哪怕它能够抵达宇宙中最远的星云也仍然如此。所有的意识都是彼此分隔的，然而在梦里，我们却披上了生活在原始暗夜中的那个更普遍、更真实、更永恒的人的共性。在那里，他仍然是一个整体，整体性就在他身

① 此处不得不借用佛教的说法。——译注

上——他与自然牢不可分，摆脱了所有的我性（all egohood）。

梦恰恰来自这将一切结成一体的深处，它绝不是幼稚、古怪、不道德的东西。在坦率与真诚方面，它就像一朵鲜花那样使我们为我们人生的虚假感到羞愧。无怪乎在所有的古代文明中，印象深刻的梦总是被视为神谕！我们时代的理性主义仍然把梦解释成白昼留下的残余，就像从意识丰盛的筵桌上掉到晦暗世界中去的面包屑一样。于是，这黑暗的深处就仅仅不过是一只空空的口袋，里面装的仅仅是从上面掉下去的东西而已。但为什么我们总是忘记，在人类文化的宽广领域中，没有什么高贵、美丽的东西不是最初发源于一种偶然而走运的想法（lucky idea）呢？如果从此再没有任何人有这种东西，人类将会变得怎样呢？恐怕更为正确的说法应该是：我们的意识才是那样一只口袋，里面装的仅仅是碰巧掉到里面去的东西。我们从未充分估计到我们是多么依赖于偶然的想法——直到我们痛苦的发现，这样的想法已经不会再光顾我们。一个梦就是一个偶然而走运的想法，它来自心理中黑暗的、把一切结为一体的世界。当我们让自己迷失在世界表面那无穷无尽的殊相和互不相关的细节中时，还有什么比去轻叩梦的小门，向它索取能够使我们更靠近人类生活基本事实的东西更自然的呢？

这里我们面临着顽固的偏见，在它看来，梦是如此虚幻，根本是不真实的东西，梦是一种欺骗，它不过是愿望的满足而已。——所有这些，其实无非是借口，有了这样的借口就用不着对梦作认真的思考，因为那会使我们很不舒服。自我意识的骄横使我们宁愿不顾所有的不便而去热爱隔绝和孤独，由于这一缘故，人们宁愿做任何事情，也不愿承认梦的真实性——不愿承认梦说出了真理。我们的一些圣人也做过非常粗鄙的梦。如果梦中的淫猥也是真实的，那使他们高踞于世俗贱民之上的圣性又到哪里去

了呢？然而正是这些鄙俗的梦强调了我们与人类其他成员的血缘关系，从而最为有效地削减了我们因本能的衰退而产生的傲慢。实际上，即使整个世界注定了要破碎成散沙，心理的统一性也绝不会解体。表面的裂缝越大、越多，深处的统一性就越会加强。

当然，任何没有亲身经历过这一点的人，都不会相信在意识之外还存在独立的心理活动，更不会相信这种活动不仅发生在我的身上，同时也发生在所有人身上。然而如果我们拿现代艺术中表现出来的心理与心理学研究中的发现作比较，如果我们再拿它与神话的产物和哲学作比较，我们就会获得无可辩驳的证据，证明确实存在着这些集体的、未曾意识到的因素。

然而，我们的病人却如此习惯于把自己的心理视为受他控制的东西，以致他一定会反驳说，他在自己的心理活动中还从来没有见到过任何客观的东西，相反，所有这些心理活动都是人们能够想象到的最主观的东西。对此，我的回答是："那么你一定也能让你的焦虑和强迫观念立刻消逝，让那折磨你的恶劣心情荡然无存——只要你说出那个神奇的口诀来。"

自然，在他那现代人的天真中，他已经完全无法注意到：如同黑暗的中世纪里的女巫和她们的迫害者一样，他自己也同样被他的病理状态所主宰。所不同的仅仅是名称：在那些年代，人们把这说成是魔鬼，我们今天则把这说成是神经症。名称虽然不同，指的却是同一件事即同一种古老的经验，这就是：心理中某种客观存在的东西，某种我们觉得陌生的东西，正在不受我们控制地反对我们的意志行使其主权。我们的情况一点也不比《浮士德》中的"肛门幻视者"（Prokto-phantasmist）好，他那时惊呼道：

真是荒谬！
你们还打算留下？

快快滚蛋吧，我们已经知道你们是什么！
严格地说，这帮魔鬼一点也没有被吓坏：
尽管我们已变得开明，忒格尔却仍在闹鬼。

（《浮士德》第一部）

如果我们的病人能够屈服于这一争论的逻辑，他一定已经有了很大的收获。通向心理的路是敞开的，而他却立刻走向阻碍他继续前进的另一种偏见。“就算这样吧”，他会说，“就算我正经验到那样一种心理力量——它与我的意志为敌，它是一种客观的心理要素——如果你喜欢这样称呼它的话。然而它仍然是纯心理的、模糊的、不可靠的、在实际生活中一点也不重要的东西。”

令人惊异的是，人竟会怎样地落入词汇的陷阱。他们总认为事物是由名称设定的，就仿佛我们把魔鬼叫做神经症是冤枉了他似的。这种孩子似的特点是从纪元第一年遗留下来的又一种残余，那时，人类还仍然摆弄着具有魔力的词。不过即使我们不知道那在魔鬼或神经症后面的究竟是什么，却并不妨碍我们对它的命名。我们当然不知道心理究竟是什么，我们谈及“无意识”仅仅是因为我们还意识不到它实际上是什么。我们对此所知甚少，就像物理学家对物质所知甚少一样。物理学家只有关于物质的理论和某些观点，他时而以一种方式时而以另一种方式地对它作出描绘。他的描绘在一段时间内是适用的，尔后，新的发现则导致颇为不同的观点。但所有这些却于物质无所影响，难道物质实在会因此而有所减损吗？

当我们面对我们称之为无意识心理或客观心理的那些陌生的、对我们产生干扰的东西时，我们并不知道我们面对的是什么。以某种貌似的公正，人们把它定义为性本能或权力本能。但这样的说法对于它的真正意义却丝毫也谈不上公正。上述本能显然并

非生命的全部要义，它仅仅反映了我们的理解力是多么狭隘。隐藏在这些本能后面的又是什么呢？在这方面，任何一种解释都可以自由游戏。你也可以把无意识视为生命本能的外在显现，并把这创造生命和维持生命的力量等同于柏格森的 elan vital（生命冲动），或甚至等同于他的 duree creatrice（创造性绵延）。另一个可以用来做类比的是叔本华的“意志”。我还认识这样一些人，这些人感到心理中那陌生的力量是圣秘的东西，因为它使他们理解了宗教体验的意义——理由就这么简单。

我承认，我完全理解我的病人的失望和公众对我的失望，因为我声称梦在现代世界的精神混乱中为我们提供了内在的消息。这种悖谬的姿态当然只会让人感到荒唐。梦能做些什么呢？这主观任性、全无价值的东西在一个力量强大的现实世界中能够起什么作用呢？现实必须用现实——用同样看得见摸得着的现实去抗衡，而不是用梦来抗衡。梦只会扰乱我们的睡眠，使我们第二天处在一种恶劣的心情中。你不可能用梦造出一幢房子，不可能用它来纳税，不可能用它来打赢战争，不可能用它解决世界的危机。因此我的病人，像所有有理智的人一样，希望我告诉他在这难以忍受的处境中究竟能够做些什么——并且是用适当的、合乎常识的方法。然而，唯一的障碍在于，所有那些看来适宜的方法都已经尝试过了，却没有取得任何成功，它们似乎自己就是由不能付诸实践的愿望性幻觉所构成。当然，这些方法都是按解决现存问题的观点加以挑选的。例如，当某人把自己的事情弄得一塌糊涂的时候，他很自然地会考虑怎样才能使它重新走上坦途，他因此使用了所有专门设计的方法，以便使他衰弱的事业恢复健康。然而当所有这些治疗都试了以后，其情形怎么样呢？与所有合乎情理的期待相反，其情形仅仅是变得更坏更糟而已。在这种情况下，我的病人将不得不尽快放弃这所谓合理的治疗方法。

我的病人，或者说我们的时代，就正是陷入了这样的处境。他焦急地问我："我能做些什么？"而我只能回答："我也不知道。""难道就没有一点办法可想了吗？"我的回答是：在向前的路上，人类已经无数次地走入过这样的死胡同，没有人知道该怎么办，因为所有的人都忙于孵出自己的聪明计划来解决目前的困境。没有人有勇气承认，他们全都转错了方向。然而就在这时，事情突然开始有一些好转——古老的人类仍一如既往地存在，尽管有那么一点不同于先前。

当我们审视人类历史的时候，我们看见的仅仅是发生在表面的东西，甚至就连这些东西也在暗淡的传统之镜中受到歪曲。真正发生的事情往往逃避着历史学家追寻的眼睛，这是因为，真正的历史事件总是深埋在地底，所有的人都能体会到它，却没有一个人能够观察到它。一场场战争、一个个朝代、一次次动乱、一次次征服、一种种宗教……所有这些都仅仅是那隐秘的心态的表面症状，而这隐秘的心态甚至不为那拥有这心态的个人所知，也不被历史学家所传达。在这方面，也许只有各宗教的创始人能够给我们提供重要的信息。世界史上的重大事件根本是不重要的，说到底，最紧要的事乃是个人的生命——只有它创造着历史，只有这时，伟大的转变才首次发生；而整个未来，整个世界史才作为巨大的总结，从个人生活最隐蔽的渊源中跳将出来。在我们最私人、最主观的生命中，我们不仅是我们时代消极的目击者和受害者，同时也是它的创造者；我们创造我们自己的时代。

因此，当我建议我的病人去注意他的梦时，我的意思是说：转向你自己最主观的部分，转向你生命的渊源。你正在那里创造世界历史而自己却并不知道。你那显然不可解决的困境只能任凭它不可解决，因为否则你就会在寻求灵丹妙药的忙碌中虚耗了你自己——而对于这所谓的灵丹妙药，你其实从一开始就知道它的

愚蠢。你的梦是你内在生命的表达，它可以让你看到，你是用什么样的虚假态度使自己陷入了绝境。

梦是无意识心理的自发产物，而无意识心理则处在我们意志的控制之外。梦是纯洁的自然；它把天然而未经粉饰的真实显现给我们；它因此能够在我们的意识太远地偏离了它的基础和走入死胡同时，把一种本然的、符合我们基本人性的态度还给我们。

对梦予以关注就是对自己进行思考，它是自我反思的一种方式。这并不是自我意识（ego-consciousness）对自我意识的反思；毋宁说，这种反思把它的注意力转向了梦的客观实际性，转向了来自我们未曾意识到的共同人类灵魂中的信息。它并不是反思自我（the ego），而是反思自性（the self）。它回忆起那个陌生的、已经与自我相疏远的自性。早在最初，这个自性就是我们的自性，自我就是从这个树干上长出来的。它之所以变得陌生，完全是因为我们在自觉意识走入歧途的时候自己疏远了自己。

然而，即使我们接受这一建议，即使我们同意梦并非主观武断的发明而是无意识心理活动的自然产物，当面对一个实际的梦时，我们仍缺乏勇气去从中发现任何重要的信息。释梦是巫师的伎俩，它所取得的成就一直受到教会的迫害。即使生活在 20 世纪的我们在这方面具有较为开阔的头脑，却仍然有那么多历史的偏见包围着人们关于释梦的整个看法，以致我们对释梦的态度实际上并不友善。人们会问，有没有任何可靠的释梦方法呢？在各式各样的推测中，我们能够相信其中的任何一种吗？我承认我也有这样的担心并且丝毫不亚于别人；我相信，事实上根本就没有任何绝对可靠的释梦方法。在对自然事件的解释中，绝对可靠性仅仅建立在最为有限的范围内——在这样的范围内，人们从一种解释中获得的东西，丝毫也不多于他自己赋予的东西。解释自然的任何尝试都是一种冒险，只有在先驱性的工作取得成绩之后很

久，可靠的方法才可能产生出来。我们知道弗洛伊德写了一本关于释梦的书，但他的解释正好代表了我刚才的说法——我们从这种解释中获得的东西，丝毫不多于他的理论允许我们放进梦里去的东西。这种观点对于享有无限自由的梦中生活当然说不上任何公正；它的结果，与其说是开敞了梦的意义，不如说是遮蔽了梦的意义。同样，当我们考虑到梦的无限多样性时，我们也就很难想象能够有一种方法或能够有一种技术，可以把我们引向百无一失的结论。的确，没有任何可靠的方法反而是一件好事，因为如果不是这样，梦的意义就会事先便受到限制，这就恰恰失去了梦在治疗目的上的价值——即能够提供出来的新的观点。

因此，应该认真对待每一个梦，就仿佛它完全是一个未知的客体。应该尽量从所有的侧面去看它，把它放在手上或随时带在身边，去对它展开想象，并向他人谈起它。原始人总是互相转告那些印象深刻的梦，如果可能，就在公开场合中谈论它们。这种风俗也在古代的后期得到了证实，所有的古代民族都相信梦具有重大意义。几乎用不着我来指出，对梦的意义所作的确认完全是武断的，这正是危险之所在。人们会根据自己的经验、气质、趣味去对梦的意义作较窄或较宽的限制——某些人会满足于一得之见；另一些人则不嫌其多。梦的意义或我们对这一意义所作的解释也极大地取决于解释者的意向，取决于他期望于它的是什么，他要求于它的是什么。在阐释这一意义时，他会不自觉地受到某些前在假定的指引，而这又极大地取决于他自己的审慎和真诚，即审慎而真诚地判断他究竟是从这种阐释中有所收获呢，还是仅仅更深地陷入到了错误之中。就所涉及的前在假定而言，我们可以肯定：梦并不是自觉意识的无谓发明，而是一种不自觉的自然现象——哪怕它确实可能在被我们意识到的时候就已经经过了某种变形。无论如何，变形的发生是如此迅速和自动，以致它几乎

不可觉察。因此，可以安全地假定，变形也是梦的功能的一个有机部分。同样也可以安全地假定，梦来自我们生命中未被意识到的部分并因而是它显示出来的迹象，它允许我们据以推论我们生命的本性。如果我们希望研究我们自己的天性，梦是这方面最适合的媒介。

在对梦作出解释的过程中，必须戒除一切带有迷信色彩的预设。例如首先，这样一种见解就应该排除，这种见解认为梦中的主人公就是现实生活中的那些人。人们不应该忘记，人梦见的首先是他自己，这一点几乎是没有例外的（任何例外都受制于确定的法则，但这里我不能深入探讨）。如果我们承认这一点，我们有时就会发现自己面对着一些非常有趣的问题。我记得两个有指导性的病例：我的一位病人梦见一个喝醉了的流浪汉躺在一条水沟里；另一位病人则梦见一个喝醉了的妓女在泥沟里打滚。第一位病人是神学家，第二位病人则是在上流社会中身份显赫的女士。他们两位都表示愤怒和惊骇，完全拒绝承认他们梦见的就是自己。但我还是对他们作了这样的善意忠告：他们应该花一小时来反省自己，认真而虔诚地思考他们在哪些方面并不比他们喝醉了的兄弟姊妹好多少。的确，对自己的认识是一个微妙的过程，这个过程往往开始于诸如此类的当头棒喝（bomb-shell）。我们梦中的“他人”并不是我们的朋友或邻人，他就是我们自己，是我们自己的那个“他”。对于这个“他”，我们宁可说：“主啊，我因为我没有像这税吏和罪人一样而感激您。”显然，这样的梦作为自然之子，并不含有任何道德化的意图，它所再现的仅仅是那个众所周知的规律：没有任何树可以高达天穹。

在这之外，如果我们还记得无意识包含着所有那些未被意识到的东西，并且因此而具有一种补偿倾向，那么，我们就可以开始作出某些结论了——当然，这是在假定梦并非出自太深的心理

层面的时候。如果是这样的梦，那么它通常便包含着神话的种种母题，包含着神话中思想和意象的种种组合。我们可以从本民族或别的民族的神话中发现这些母题和组合。在这种情况下，梦就具有一种集体的意义，这意义乃是人类的共同财产。

这并不与前面的说法即我们总是梦见自己的说法相冲突。作为个人，我们并非完全独一无二而是同时也和其他所有人相似。因此，一个具有集体意义的梦首先对做梦者本人是真实有效的，但与此同时它又表明：他个人的问题也是其他人的问题。这一点往往具有极为重要的实际意义，因为许多人正是内在地断绝了与人类的联系，并且极为压抑地相信没有任何别人具有他们这样的问题。此外，也还有那种过于谦卑的人，这种人感到自己并不具有实体性，因此基本上不怎么要求社会对他们的承认。事实上，任何个人问题总是这样那样地关联于时代的问题，从而实际上，任何一种主观的困境都必须从人类整体处境的角度去透视。但是当然，只有当所说的梦确实是一种神话式的梦并且采用了集体象征的时候，这样的角度才是允许的。

这些梦被原始人叫做“大梦”。我在东非观察过这样的原始人，他们理所当然地认为只有“大人”——医生、巫师、酋长——才做“大梦”。在原始人的水平上这也许是正确的。但对我们来说，这样的梦也出现在一般人身上，特别当他们在心智和精神上出现停滞的时候更是如此。显然，面对“大梦”，直觉式的臆断不会有任何结果。对它的解释需要广博的知识，就像一个专家应该具有的那样。然而没有任何梦可以仅凭知识去解释。因此进一步讲，这知识不能是死记硬背的东西而必须具有活的生命，并且，它必须融化在运用这一知识的人的经验之中。如果一个人在内心深处并不是一个哲学家，那么他头脑中的哲学知识又有什么用呢？一个希望对梦作出解释的人，他自己必须大体上与那个梦处于同样

的水准，除此之外，他不可能从其他任何地方发现任何多于他自己的东西。

释梦的艺术不可能从书本中学到。方法和规则只有在我们不依靠它也能干得很好时才是好的。只有那总能得心应手的人才拥有真正的技艺，只有真正具有理解力的人才能去理解。一个不懂得自己的人是不可能懂得别人的。在我们每个人身上都有另一个我们不认识的"他"——他在梦中向我们说话，他告诉我们，他看我们的方式是怎样迥然不同于我们看我们的方式。因此，当我们处在无法解决的困境中时，他有时就能闪现出光亮，而这光亮将极大地改变我们的态度——那使我们走入困境的态度。

这些年来，我越是专注于这些问题，就越是强烈地感到：我们的现代教育具有病态的片面性。在使青年人的视野朝向广阔的世界方面，我们无疑是正确的，但如果认为这就使他们能够完成生活赋予的任务，那就显然是最大的愚妄。这样一种训练仅仅保证了青年能够适应外部世界和外部现实，却丝毫没有考虑他们同时也需要适应自己的自性、适应心理中那远远大于外部世界的力量。不错，某种教育制度确实存在，但它的起源却部分源于古代，部分源于中世纪早期。这种教育制度使自己化身为基督教教会。然而无可否认的是，最近两百年以来，基督教也极大地丧失了它的教育活动——在这方面它丝毫不逊于中国的儒教和印度的佛教。应该对此负责的并不是人的邪恶，而毋宁说是一种缓慢而广泛的精神变化。这种精神变化的最初症状是宗教改革，它粉碎了教会作为教师的权威，其后，权威主义原则本身也开始崩溃和消逝。于是，不可避免的结果便是个人重要性的提高——它从人道主义、社会福利、民主政治和人人平等的现代理想中表现出来。这种个人主义潮流受到了抗衡，于是出现了一种补偿性的回归即回归到集体的人，它的权威就是对群众的重视。怪不得今天到处

都弥漫着一种灾难感，就好像一场没有任何东西可以阻挡的雪崩已经开始——集体的人威胁着要扼杀个体的人，而人类一切有价值的东西却最终依赖于个人的责任感。集体大众始终是无名称、无责任的。所谓领袖，无非是群众运动中必然会出现的症状而已。实际上，人类真正的领袖始终是那些能够反思自己的人，他们总是自觉地远离大众的盲目力量，从而至少从大众的为害中扣除了他们自己的为害。

然而，当每个人都依附于别人同时又使别人依附于自己的时候，谁能够抵御这种吞没一切的魅力呢？显然，只有那不仅坚定地立足于外部世界，同时也坚定不移地植根于内部世界的人，才能够站稳自己的脚跟。

通向内心世界的门是窄小而幽秘的，何况它还被无数偏见、无数错误的假定以及我们对它的恐惧所封锁。人们总是更愿意听庄严的政治和经济计划——虽然正是这些东西把所有的国家推入困境之中。因此，当有人居然谈起隐秘的门，谈起梦，谈起内在的世界时，那声音听起来就不免显得古怪。毕竟，这种淡乎寡味的唯心主义能够对巨大的经济计划起什么作用呢？它能够对所谓的现实问题起什么作用呢？

然而我并不是在对这些国家说话，我是在对少数个人说话。对于他们，不言而喻的是，文化价值并不会从天而降，它只能出自个人的创造。如果世界出了错，那也是因为个人出了错，因为我自己出了错。因此，如果我有理性，我就应该首先纠正我自己。为此，我需要认识我的存在的内在基础。外在的权威对我已不再具有任何意义，我必须把自己稳稳地安放在人心中永恒的事实之上。

如果在这之前我主要讲的是梦，那么，我这样做只是希望把注意力引向通往内心世界的一条最直接的通路。然而除梦之外，

还有许多这样的通路。对这些东西，我不可能在这里逐一讨论。对深层心理的研究弄清了许多东西，而在心理的表层，这些东西我们最多只能去梦想。这就无怪乎有时甚至一切人类精神活动中最强烈、最原始的一种——我指的是宗教活动——也从我们的梦中得到了揭示。宗教活动在现代人身上甚至比性欲和社会适应还更多地受到挫折和阻遏。例如，我知道这样一些人，他们曾面对自己心中那奇怪的力量。这种相遇对他们来说是一种压倒一切的体验，他们因此把这不可思议的力量叫做“上帝”。在这样的体验中，“上帝”也是一种最严格意义上的“理论”，即一种看待世界的方式。“上帝”的形象从有限的人类心灵中创造出来，是为了表达一种不可测度、不可言喻的体验。唯有这种体验是真实的、无可辩驳的，而这一形象本身却可能受到玷污、破成碎片。

名称和语词是可怜的外壳，然而它们却指喻着我们的体验的性质。当我们把那个魔鬼叫做神经症时，我们意指我们把这种着魔的体验感觉为一种疾病，而这种疾病已成为我们时代的典型特征。当我们把它叫做受压抑的性欲或追求权力的意志时，这表明它甚至已经严重地干扰了这些基本本能。当我们把它叫做上帝时，我们是试图描述它那深邃而普遍的意义，因为这是我们从自己的经验中发觉的。冷静地看着它，并且随时在心中记住它那巨大的、未知的背景，我们便不得不承认这最后一种名称是最谨慎最谦虚的。因为，它并没有为这种经验设置界限，也并没有削足适履地把它纳入任何概念框架。当然，除非某人突发奇想地认为唯有他准确地知道上帝是什么。

无论我们把什么样的名称加在这样的心理背景上，事实始终是我们的意识在最大程度上受到它的影响——而且越是这样，我们便越不自知。外行几乎不能想象他的气质、心情和决心在多大程度上受到心理中种种黑暗力量的影响，也无法想象这些力量对

铸造他的命运有什么样的威胁和帮助。我们的自觉意识就像一个演员，他忘记了自己正在扮演一个角色。然而当演出即将结束的时候，他必须回忆起自己的本来面目，因为他已不能再继续像裘力斯·恺撒或奥赛罗那样生活而只能重新成为他自己——虽然他由于意识的能够得逞于一时的狡计而疏远了这个自己。他必须再次意识到：他不过是舞台上的一个形象，扮演着莎士比亚的某段戏文，在后台，还有一位导演——对于他的演出，这位导演所说的话永远是举足轻重的。

荣格生平著作年表

一、童年和学生时代（1875—1900）

1875　7月26日，生于瑞士东北部康斯坦斯湖畔的克里维尔。

1879　全家迁往靠近巴塞尔的克莱恩一许宁根。

1881　在巴塞尔上学。

1884　妹妹出生。

1896　父亲去世。

1898　开始研究神秘现象。

1990　决定当一名精神病医生。

二、学者和医生生涯：第一阶段（1900—1907）

1900　被任命为苏黎世布尔霍尔兹利精神病医院的助理医师，在著名精神病医生尤金·布洛伊勒尔手下工作。

1902　赴巴黎学习，在皮埃尔·让内指导下研究理论精神病学。
返回布尔霍尔兹利后开始语词联想的研究和实验。
开始发表最初的论著。
《论所谓神秘现象的心理学和病理学》（文集，第1卷）
《一名囚犯的癔病性昏迷案例》（文集，第1卷）

1903　与爱玛·罗森巴赫（1882—1955）结婚。
《躁狂性情绪失调》（文集，第1卷）
《假性疯狂》（文集，第1卷）

1904 《假性疯狂的治疗意见》（文集，第1卷）

《癔病性误读》（文集，第1卷）

1905 任苏黎世大学精神病学讲师和布尔霍尔兹利医院高级医师。

《心理学对事实的诊断》（文集，第1卷）

《一例癫痫病患者的联想分析》（文集，第2卷）

《联想实验中的反应时间》（文集，第2卷）

《记忆的实验性观察》（文集，第2卷）

《精神分析与联想实验》（文集，第2卷）

1906 赴维也纳，初次与弗洛伊德会晤。

《联想、梦、癔病症状》（文集，第2卷）

《联想实验在心理病理学中的意义》（文集，第2卷）

《精神分裂心理学》（文集，第3卷）

《弗洛伊德的癔病理论》（文集，第4卷）

1907 《联想实验之心身关系》（文集，第2卷）

三、学者和医生生涯：第二阶段（1908—1912）

1908 赴维也纳出席第一届国际精神分析学大会。

1909 开始研究神话。

辞去布尔兹霍利医院职务，开始私人行医。

和弗洛伊德一道赴美讲学；接受克拉克大学荣誉学衔。

《父亲对一个人命运的影响》（文集，第4卷）

《梦的分析》（文集，第4卷）

1910 赴纽伦堡出席第二届国际精神分析学大会，担任国际精神分析学会主席。

《联想方法》（文集，第2卷）

《谣言心理学的一个贡献》（文集，第4卷）
《论对精神分析学的批评》（文集，第4卷）
《一个孩子的心理冲突》（文集，第17卷）

1911 《对布洛伊勒尔精神分裂症理论的批评》（文集，第3卷）
《数字在梦中的意义》（文集，第4卷）
《转变的象征》第一部（文集，第5卷）

1912 受梦的召唤，开始转向内心的觉醒。
《关于精神分析学》（文集，第4卷）
《转变的象征》第二部（文集，第5卷）
《心理学的新路》（文集，第7卷）

四、学者和医生生涯：大师阶段（1913—1946）

1913 与弗洛伊德和精神分析学派决裂。辞去苏黎世大学教席。对无意识的种种意象进行紧张研究。
《精神分析理论》（文集，第4卷）
《精神分析的基本层面》（文集，第4卷）

1914 辞去国际精神分析大会主席职务。第一次世界大战爆发。
《无意识在心理病理学中的重要性》（文集，第3卷）
《论心理学中的理解力》（文集，第3卷）
《精神分析中的一些关键：荣格和洛伊的通信》（文集，第4卷）

1915 致力于神话和梦的研究。

1916 《精神分析与神经症》（文集，第4卷）
《〈分析心理学论文集〉序言》（文集，第4卷）
《无意识的结构》（文集，第7卷）
《心理超越功能》（文集，第8卷）

《梦心理学的基本层面》（文集，第 8 卷）

1917 《〈分析心理学论文集〉第二版序言》（文集，第 4 卷）

《无意识心理学》（文集，第 7 卷）

1918 认识到自性是心理发展的目标。

《无意识的作用》（文集，第 10 卷）

1919 第一次世界大战结束。

《本能与无意识》（文集，第 8 卷）

1920 去阿尔及利亚和突尼斯旅行考察。

《神灵信念的心理基础》（文集，第 8 卷）

1921 《心理类型》（文集，第 6 卷）

1922 购置波林根地产。

《分析心理学与诗歌的关系》（文集，第 15 卷）

1923 母亲去世。

1924 访问美国新墨西哥州普韦布洛印第安人。

1925 访问伦敦。

在苏黎世开办第一届研讨班，学员来自世界各国，研讨完全用英语进行。

赴非洲旅行探险。

1926 从非洲返回瑞士。

《精神与生命》（文集，第 8 卷）

《分析心理学与教育》（文集，第 17 卷）

1927 开始研究曼荼罗。

《心理的结构》（文集，第 8 卷）

《心灵与大地》（文集，第 10 卷）

《欧洲的女性》（文集，第 10 卷）

1928 与理察·威廉（卫礼贤）合作，翻译介绍中国古代典籍。

研究炼金术和曼荼罗象征。

《自我与无意识的关系》(文集，第7卷)
《心理能量》(文集，第8卷)
《分析心理学与世界观》(文集，第7卷)
《现代人的精神问题》(文集，第10卷)
《一个学生的恋爱问题》(文集，第10卷)
《精神分析与灵魂治疗》(文集，第11卷)
《儿童的发展与教育》(文集，第17卷)
《无意识在个性教育中的意义》(文集，第17卷)

1929 《弗洛伊德与荣格的对比》(文集，第4卷)
《体质和遗传在心理学中的意义》(文集，第8卷)
《评〈金花之秘〉》(文集，第16卷)
《现代心理治疗的种种问题》(文集，第16卷)

1930 《人生诸阶段》(文集，第8卷)
《美国心理学的复杂性》(文集，第8卷)
《心理学与文学》(文集，第15卷)
《现代心理治疗的若干侧面》(文集，第16卷)

1931 《分析心理学的基础假设》(文集，第8卷)
《原始人》(文集，第10卷)
《心理治疗的目标》(文集，第16卷)

1932 《心理治疗者与神职人员》(文集，第11卷)
《历史背景中的弗洛伊德》(文集，第15卷)
《〈尤利西斯〉：一段独白》(文集，第15卷)
《毕加索》(文集，第15卷)

1933 第一次埃拉诺斯聚会。
《个性化过程之研究》(文集，第8卷，第1分册)
《现实与超现实》(文集，第8卷)
《心理学的现代意义》(文集，第10卷)

《克劳斯兄弟》（文集，第 11 卷）

1934　创办日内瓦国际心理治疗医学会，出任第一任主席。

第二次埃拉诺斯聚会。

《集体无意识的原型》（文集，第 8 卷，第 1 分册）

《情结理论回顾》（文集，第 8 卷）

《灵魂与死亡》（文集，第 8 卷）

《今日心理学状况》（文集，第 10 卷）

《梦的分析的实际用途》（文集，第 16 卷）

《人格的发展》（文集，第 17 卷）

1935　第三次埃拉诺斯聚会。

《个性化过程的梦象征》1936 年修改为《与炼金术相关的个体梦象征》（文集，第 12 卷）

《对〈西藏亡灵书〉的心理学评论》（文集，第 11 卷）

《实用心理治疗的原则》（文集，第 16 卷）

《什么是心理治疗》（文集，第 16 卷）

《分析心理学的理论与实践》（在伦敦的讲座，1968 年以单行本出版于纽约和伦敦。）

1936　获美国哈佛大学荣誉博士头衔。

第四次埃拉诺斯聚会。

《炼金术中的宗教观念》（后来作为《心理学与炼金术》的第三部分发表，文集，第 12 卷）

《集体九意识的概念》（文集，第 9 卷，第 1 分册）

《关于原型，特别涉及阿尼玛概念》（文集，第 9 卷，第 1 分册）

《沃丁》（文集，第 10 卷）

《瑜伽与西方》（文集，第 11 卷）

1937　第五次埃拉诺斯聚会。

在美国举办研讨和讲座。
《左西莫斯幻相》（文集，第 13 卷）
《决定人类行为的心理要素》（文集，第 8 卷）
《实用心理治疗的现实》（文集，第 16 卷）

1938 获英国牛津大学荣誉博士头衔并成为英国皇家医学会成员。
应邀赴印度旅行，出席加尔各答大学第 25 周年校庆。
第六次埃拉诺斯聚会。
《母亲原型的心理侧面》（文集，第 9 卷，第 1 分册）
《心理学与宗教》（文集，第 11 卷）

1939 第二次世界大战爆发。
第七次埃拉诺斯聚会。
《关于再生》（文集，第 9 卷，第 1 分册）
《意识、无意识、个性化》（文集，第 9 卷，第 1 分册）
《印度的如梦世界》（文集，第 10 卷）
《印度能教给我们什么》（文集，第 10 卷）
《序铃木〈禅宗导引〉》（文集，第 11 卷）
《纪念弗洛伊德》（文集，第 15 卷）
《纪念理察·威廉》（文集，第 15 卷）

1940 第八次埃拉诺斯聚会。
《三位一体观念的心理学考察》（文集，第 11 卷）
《儿童原型的心理学》（文集，第 9 卷，第 1 分册）

1941 第九次埃拉诺斯聚会。
《弥撒中的转变象征》（文集，第 11 卷）
《帕拉拉塞尔苏医生》（文集，第 15 卷）

1942 《神灵墨丘利》（文集，第 13 卷）
《帕拉塞尔苏作为一种精神现象》（文集，第 15 卷）

1943　成为瑞士科学院荣誉院士。

第 11 次埃拉诺斯聚会。

《东方人的冥思》（文集，第 11 卷）

《心理治疗与一种人生哲学》（文集，第 16 卷）

《有天赋的神童》（文集，第 17 卷）

1944　摔断腿；心脏病发作；大病中产生一系列新幻觉。

第 12 次埃拉诺斯聚会；荣格因病缺席。

《印度的圣人：序海因里希·席美尔的〈自性之路〉》（文集，第 11 卷）

《心理学与炼金术》（文集，第 12 卷，此书以 1935 年和 1936 年提交埃拉诺斯聚会的两篇论文为基础）

1945　获日内瓦大学荣誉博士头衔（此衔专为庆祝荣格 70 诞辰而颁发）。

第 13 次埃拉诺斯聚会。

《童话中的精神现象学》（文集，第 9 卷，第 1 分册）

《梦的性质》（文集，第 8 卷）

《大难之后》（文集，第 10 卷）

《哲学之树》（文集，第 13 卷）

《医学与心理治疗》（文集，第 16 卷）

《今日心理学》（文集，第 16 卷）

1946　第 14 次埃拉诺斯聚会。

《心理的性质》（文集，第 8 卷）

《〈当代事件随笔〉序言》（文集，第 10 卷）

《与阴影之战》（文集，第 10 卷）

《移情心理学》（文集，第 16 卷）

五、退休与晚年（1947—1961）

1947 退隐于波林根塔楼。

第 15 次埃拉诺斯聚会，荣格缺席。

1948 第 16 次埃拉诺斯聚会。

《论自性》（稍后合并为《远古》第 4 章，文集，第 9 卷，第 2 分册）

修改和重写早期论文。

1949 第 17 次埃拉诺斯聚会，荣格缺席。

1950 第 18 次埃拉诺斯聚会，荣格缺席。

修改和重写早期论文。

《关于曼荼罗象征》（文集，第 9 卷，第 1 分册）

《〈易经〉德文本序言》（文集，第 11 卷）

1951 第 19 次埃拉诺斯聚会。

《论同步性》（文集，第 8 卷）

《远古：自性的现象学研究》（文集，第 8 卷，第 2 分册）

《心理治疗的基本问题》（文集，第 16 卷）

1952 《同步性：非因果性联系》（文集，第 8 卷）

《序怀特的〈上帝与无意识〉》（文集，第 11 卷）

《序韦尔布娄斯基的〈卢西弗与普罗米修斯〉》（文集，第 11 卷）

《答约伯》（文集，第 11 卷）

1953 修改和重写早期论文。

1954 《狡徒形象中的心理学》（文集，第 9 卷，第 1 分册）

1955 爱玛·罗森巴赫·荣格去世。

《曼荼罗》（文集，第 9 卷，第 1 分册）

《感通之秘》（文集，第 14 卷）

1956 《我为什么写〈答约伯〉》（文集，第 11 卷）

1957 《未发现的自性：现在与未来》（文集，第 10 卷）

1958 与秘书安妮拉·雅菲合作，撰写自传《忆、梦、思》。

《飞碟：现代神话》（文集，第 10 卷）

《心理学的良心观》（文集，第 10 卷）

1959 《分析心理学中的善与恶》（文集，第 10 卷）

《沃尔芙〈荣格心理学研究〉》（文集，第 10 卷）

1960 《迈占尔·塞拉诺〈示巴女王之访〉序言》

1961 6 月 6 日，病逝于苏黎世库斯那赫特家中。

汉译经典丛书书目

第一辑

理想国 〔古希腊〕柏拉图著 吴献书译
文化和价值 〔英国〕路德维希·维特根斯坦著 黄正东 唐少杰译
论自由 〔英国〕约翰·穆勒著 严复译
国富论 〔英国〕亚当·斯密著 郭大力 王亚南译
沉思录 〔古罗马〕马可·奥勒留著 李娟 杨志译
武士道 〔日本〕新渡户稻造著 周燕宏译
菊与刀 〔美国〕露丝·本尼迪克特著 北塔译
忏悔录 〔法国〕让-雅克·卢梭著 陈筱卿译
中国人的气质 〔美国〕明恩溥著 刘文飞 刘晓旸译
天演论 〔英国〕托马斯·赫胥黎著 严复译
自然法典 〔法国〕埃蒂安-加·摩莱里著 黄建华 姜亚洲译
论实证精神 〔法国〕奥古斯特·孔德著 黄建华译
就业、利息和货币通论 〔英国〕约翰·梅纳德·凯恩斯著 徐毓枬译
我们时代的神经症人格 〔美国〕卡伦·霍尼著 冯川译
精神分析新论 〔奥地利〕西格蒙德·弗洛伊德著 郭本禹译
政治经济学及赋税原理 〔英国〕大卫·李嘉图著 郭大力 王亚南译
公有法典 〔法国〕泰奥多·德萨米著 黄建华 姜亚洲译
塞瓦兰人的历史 〔法国〕德尼·维拉斯著 黄建华 姜亚洲译
中华大帝国史 〔西班牙〕胡安·冈萨雷斯·门多萨著 孙家堃译

我们内心的冲突 〔美国〕卡伦·霍尼著 王作虹译
历史中的意义 〔德国〕威廉·狄尔泰著 艾彦译
性与性格 〔奥地利〕奥托·魏宁格著 肖聿译
创造进化论 〔法国〕亨利·柏格森著 肖聿译
分析心理学的理论与实践 〔瑞士〕卡尔·古斯塔夫·荣格著 成穷 王作虹译
悲剧的诞生 〔德国〕弗里德里希·尼采著 周国平译
重建时代的人与社会 〔德国〕卡尔·曼海姆著 张旅平译
性心理学 〔英国〕哈夫洛克·埃利斯著 陈维正等译
心理学与文学 〔瑞士〕卡尔·古斯塔夫·荣格著 冯川 苏克译
世界简史 〔英国〕赫伯特·乔治·韦尔斯著 蔡慕晖 蔡稀陶译

第二辑

格言集 〔德国〕格奥尔格·克里斯托夫·利希滕贝格著 范一译
材料与记忆 〔法国〕亨利·柏格森著 肖聿译
认识与谬误 〔奥地利〕恩斯特·马赫著 洪佩郁译
哲学书简 〔俄罗斯〕彼得·雅科夫列维奇·恰达耶夫著 刘文飞译
自由与权力 〔英国〕约翰·埃默里克·爱德华·达尔伯格-阿克顿著 侯健 范亚峰译
俄罗斯的命运 〔俄罗斯〕尼古拉·别尔嘉耶夫著 汪剑钊译
道德与宗教的两个来源 〔法国〕亨利·柏格森著 王作虹 成穷译
心灵、自我和社会 〔美国〕乔治·赫伯特·米德著 霍桂桓译
精神分析与灵魂治疗 〔瑞士〕卡尔·古斯塔夫·荣格著 冯川译
希腊悲剧时代的哲学 〔德国〕弗里德里希·尼采著 周国平译
艺术的意味 〔德国〕莫里茨·盖格尔著 艾彦译

自然的概念 〔英国〕阿尔弗雷德·诺思·怀特海著 张桂权译

物性论 〔古罗马〕提图斯·卢克莱修·卡鲁斯著 方书春译

资本论 〔德国〕卡尔·马克思著 郭大力 王亚南译

几何原本 〔古希腊〕欧几里得著 兰纪正 朱恩宽译

知识社会学问题 〔德国〕马克斯·舍勒著 艾彦译

精神科学引论（第一卷）〔德国〕威廉·狄尔泰著 艾彦译

共同事业的哲学 〔俄罗斯〕尼古拉·费奥多罗夫著 范一译

数学史 〔英国〕J. F. 斯科特著 侯德润 张兰译

新爱洛伊丝 〔法国〕让-雅克·卢梭著 陈筱卿译

波斯人信札 〔法国〕孟德斯鸠著 陆元昶译

医学史 〔意大利〕阿尔图罗·卡斯蒂廖尼著 程之范等译

偶像的黄昏 〔德国〕弗里德里希·尼采著 周国平译

人的现象 〔法国〕德日进著 范一译

波德莱尔：发达资本主义时代的抒情诗人 〔德国〕瓦尔特·本雅明著 王涌译

神、人及幸福简论 〔荷兰〕本尼迪克特·斯宾诺莎著 洪汉鼎 孙祖培译

历史 〔古希腊〕希罗多德著 徐松岩译

单向街 〔德国〕瓦尔特·本雅明著 王涌译

观念的冒险 〔英国〕阿尔弗雷德·诺思·怀特海著 周邦宪译

行动的哲学 〔德国〕约翰·哥特利勃·费希特著 洪汉鼎 倪梁康译

宗教的形成·符号的意义及效果 〔英国〕阿尔弗雷德·诺思·怀特海著 周邦宪译

机械复制时代的艺术·摄影小史 〔德国〕瓦尔特·本雅明著 王涌译

第三辑

欢迎来到实在界这个大荒漠 〔斯洛文尼亚〕斯拉沃热·齐泽克著
季广茂译

爱经全书 〔古罗马〕奥维德著 曹元勇译

图腾与禁忌 〔奥地利〕西格蒙德·弗洛伊德著 邵迎生译

形而上学 〔古希腊〕亚里士多德著 吕穆迪译

民主与教育 〔美国〕约翰·杜威著 薛绚译

论万物 〔意大利〕托马斯·阿奎那著 吕穆迪译

哲学基础 〔意大利〕托马斯·阿奎那著 吕穆迪译

自由与传统 〔英国〕埃德蒙·伯克著 蒋庆等译

道德情操论 〔英国〕亚当·斯密著 王秀莉译

1640年英国革命史 〔法国〕弗朗索瓦·基佐著 伍光建译

纯粹理性批判 〔德国〕伊曼努尔·康德著 蓝公武译

意识形态与乌托邦 〔德国〕卡尔·曼海姆著 黎鸣译

范畴篇·解释篇 〔古希腊〕亚里士多德著 方书春译

剩余价值学说史 〔德国〕卡尔·马克思著 郭大力译

论我们教育机构的未来 〔德国〕弗里德里希·尼采著 周国平译

作为教育家的叔本华 〔德国〕弗里德里希·尼采著 周国平译

忏悔录 〔俄罗斯〕列夫·托尔斯泰著 冯增义译

政治的罪恶 〔法国〕路易斯·博洛尔著 蒋庆译

哲学与权力的谈判 〔法国〕吉尔·德勒兹著 刘汉全译